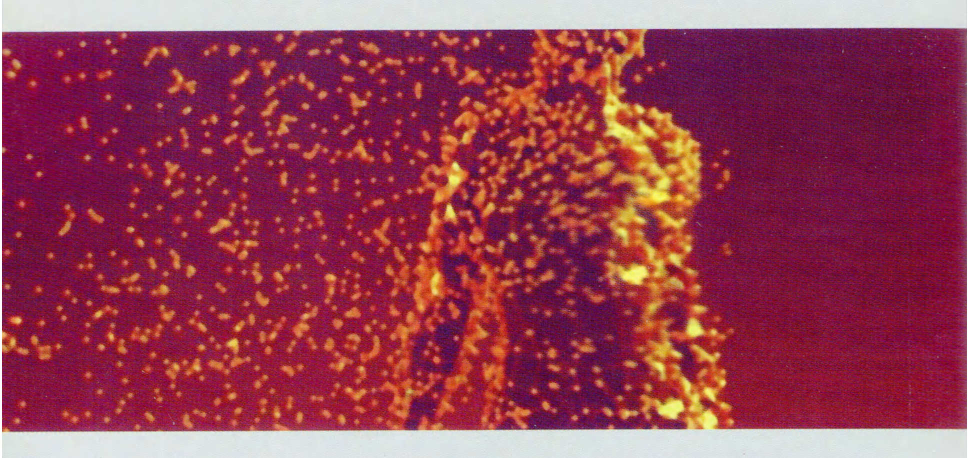


ترجمات

حضارة البشرة

الجسد وما بعد الجسد في الثقافة المعاصرة

سيرتاج تيمور دمير



ترجمه عن التركية: أحمد فهد يوسف

تصدير: عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

حضارة البَشَرَة

الجسد وما بعد الجسد في الثقافة المعاصرة



حـضـارة البَـشَـرَة

الجسد وما بعد الجسد في الثقافة المعاصرة

سَرتاج تِيمور دَمير

الطبعة الأولى
١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

الموزّع المعتمد

+966 5 55 744 843

المملكة العربية السعودية – الدمام

+201 0 07 575 511

مصر – القاهرة

هذه الترجمة الشرعية الكاملة لكتاب:
Ten Medeniyeti: Modern Kültürde Beden ve Ötesi
SERTAÇ TiMUR DEMiR
Açlmkitap
ikinci bask: eylül 2019

مؤسسة دراسات تكوين
للنشـــر والتـــوزيـــع
س.ت: ٢٠٥٠١١٧١٢٠
جوال: ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣





حضارة البَشَرَة

الجسد وما بعد الجسد في الثقافة المعاصرة

تأليف

سَرتاج تِيمور دَمير

ترجمه عن التركية

أحمد فهد يوسف

تصدير

عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي

المحتويات

إهداء المؤلف

إلى عمتي كُلجين

تصدير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، **أما بعد:**

(١)

فلم يوصف القرن العشرين بأنه «قرن الجسد»[١] اعتباطًا، ففي نصفه الثاني تسنّم جسد الإنسان مركز الاهتمام الفردي والجماعي في الثقافات الغربية المهيمنة وما يتبعها، بل أصبحت العناية به ورعايته ونحته وتحسينه «دينًا جديدًا»[٢]، أو «دينًا دنيويًا»[٣] يحدد أولويات المرء، ويمنح

---

(١) يوسف تيبس، تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، ص٣٦، مجلة عالم الفكر، عدد ٤ مج٣٧، ٢٠٠٩م.

(٢) Andrieu, Bernard, Gilles Boëtsch, et Dominique Chevé, «Pour de nouveaux mondes corporels», *Corps*, vol. 9, no. 1, (2011), p. 20.

(٣) انظر:

Treutlein, G, Körper und Gesellschaft am Ende des 20, Jahrhunderts. *Körper, Sport und Religion: interdisziplinäre Beiträge,* (2003), pp. S. 85-94.

حياته معناها، وكما يرصد بعض المؤرخين فإن مصدر الحياة الطيبة ومنبع المعنى كان ـ في العصور السابقة ـ يقع خارج الإنسان، وأسمى منه، إما في تناغم الكون (بالمعنى اليوناني القديم)، أو في الإله كما في المسيحية وغيرها، ثم تدريجيًّا انعطف التاريخ الحديث لما هو أقرب ماديًّا وأكثر حميمية في صميم التجربة الإنسانية، في العقل، ثم في الحرية، ثم أخيرًا في المعيشة المباشرة، أو الأحاسيس وبنية الجسد[١].

ومع أن الجسد جزء أساسي من هوية الفرد، بل إن «وجود الإنسان هو وجود جسدي في المقام الأول، ويقع في قلب الرمزية الاجتماعية»[٢]، إلا أنه لم يكن يحظى في الحقب السابقة بهذه الأهمية القصوى على المستوى النظري والعملي، ولا يحمل هذه الدلالات الرمزية المفرطة على الهوية والذات والثقافة، بل كان غيابه عن مركز الوعي والاهتمام الذاتي ذا دلالة صالحة، فقد عُرِّفت الصحة بأنها «لاوعي الشخص لجسده»، وقيل بأنها «الحياة في صمت الأعضاء»[٣]، فحضور

---

(١) انظر: لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٧، ترجمة: محمود بن جماعة، نشر: دار التنوير، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) Bryan S. Turner, The Body and Society: Explorations in Social Theory, p 292.

بواسطة: عبد الرحمن جنيدي، سوسيولوجيا الجسد والحجاب، ص١٥٥، المجلة العربية للدراسات الأنثربولوجية المعاصرة، عدد٣، ٢٠١٦م.

(٣) انظر: دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ص١٢١، ترجمة: محمد صاصيلا، نشر: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢ ١٩٩٧م.

الجسد بقوة وهيمنته على أنشطة الفرد إنما تكون وقت اضطرابه أو تضرّره أو جرحه، ونحو ذلك من الأحوال.

كانت المسيحية ـ تاريخيًّا ـ دينًا ضد الجسد إلى حدٍّ ما، وكان اعتقادها متمركزًا حول تعارض الروح والمادة[1]، وفي المدة ما بين عام ١٥٠٠م و١٩٠٠م تقريبًا جرت تحولات كثيرة ومعقدة غيّرت من الفهم التقليدي الغربي للجسد في القرون الوسطى، فبدلًا من النظر إليه بوصفه وعاءً ماديًّا للروح، ونموذجًا مصغّرًا عن العالم، أصبح يُنظر إليه بوصفه آلة وكائنًا ماديًّا محضًا، ويُعتقد بأن بنيته المادية ونشاطاته الداخلية هي ما يحدّد احتياجاته الفعلية[2]، وهذا التأسيس الشامل المتأثر بتقدم التشريح، وتطور العلوم الطبية، وصعود علموية القرن التاسع عشر، المستندة إلى الوضعية المادية ونظريات التطور الداروينية والحتميات الاقتصادية الماركسية؛ مهّد الطريق أمام التحولات الجذرية في القرن العشرين.

(٢)

بالإضافة إلى الإرث الذي حملته الثقافة الغربية منذ عصر النهضة المبكر وما تلاه؛ تبلورت في أثناء القرن

---

(١) جون روب وأوليفر هاريس، الجسد والرب، ص٣٣٠، ضمن: تاريخ الجسد، ترجمة: جمال أشرف، نشر: دار الرافدين، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٥٣٣.

العشرين جملة من العوامل المؤثرة التي أسهمت في صعود «الجسد» على خشبة مسرح الثقافة المعاصرة، ومن ذلك: التطور الطبي الهائل في حقول الطب والبيولوجيا، لا سيما في العقود ما بين ١٩٥٠م و١٩٧٠م، الذي تسارع على نحو ثوري لم يسبق له مثيل، ونتج عنه «تحرير» الجسد من الألم والمرض وسوء التغذية والشيخوخة[١]، أو هكذا توّهم المعاصرون على الأقل، مع أنه لا مفرّ من الإقرار بأن هذه «الثورة الطبية» كانت نقلة فارقة في التاريخ البشري، مع ما يعتريها من النواقص البشرية، وخيبات الأمل الناجمة عن ضخامة الوعود «الحداثية»[٢]، والأهم: أن هذه الثورة بشّرت «ببزوغ «جسد جديد» يكون فيه الجسد من عمل الإنسان»[٣]، وتجلّى ذلك في حقول العمليات التجميلية، وتقدّم صناعات الأطراف الاصطناعية والأجهزة المساعدة، وساند ذلك - من جانب آخر - تطورات مستحضرات التجميل، وأجهزة اللياقة، وثورة الرقمنة البدنية، حيث ظهرت العديد من التطبيقات والآلات التي تراقب وتقيس الأنشطة الجسدية وتتبّعها بدقة، كالنوم وضغط الدم والرياضة

---

(١) انظر: يوسف تيبس، مصدر سابق، ص٣٦، ٧٩.

(٢) كما سيأتي في كلام مؤلف هذا الكتاب.

(٣) يوسف تيبس، مصدر سابق، ص٧٩.

والطعام والجنس والمزاج والانتباه والإنتاجية، بل وحتى الارتياح الروحي، بغرض مساعدة الفرد على مراقبة جسده ورعاية صحته[١]، والتي غدت هي الأخرى - أعني الصحة - دينًا بديلًا (Ersatzreligion)[٢].

(٣)

ولم تكن هذه التطورات الطبية المؤثرة في تحولات موقع الجسد بمعزل عن تفاقم النزعات الفردانية وبروز النرجسية الذاتية، فتزايد الاهتمام بالجسد ليس سوى تصعيد متوقّع للفردنة الرائجة منذ ستينات القرن المنصرم، لا سيما وقد استقرّ مبدأ قداسة الفرد الذي يشكّل الركيزة الأساسية للوعي الجماعي العلماني في المجتمعات الحداثية[٣]، لأنه

---

(١) انظر: أندرياس برنارد، عصر نهاية الخصوصية - انكشاف الذات في الثقافة الرقمية، ص١٣٩ وما بعدها، ترجمة: سمر منير، نشر: دار صفصافة، ط١ ٢٠٢٠م. وللتوسع انظر:

Julia Krentl, Bioüberwachung: Individuelle Gesundheits kontrolleim Zeitalter von Big, (Linz, Jänner 2016).

(٢) انظر:

Julia Gnedt, *Selbstoptimierung: Ursachen und soziale Risiken eines modernen,* (Doctoral dissertation, Universität Linz, 2018), P. 13.

(٣) انظر:

Willy Viehöver, Häute machen Leute, Leute machen Häute: Das Körperwissen der ästhetisch-plastischen Chirurgie, Liminalität und der Kult der Person. In: Keller, R., Meuser, M. (eds) Körperwissen (VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), P. 289.

«كلما أمعنت المعتقدات والتقاليد بإضاعة طابعها الديني؛ ازدادت القدسية التي تحيط بها الفرد»[1]، وهيمنت الرؤية النرجسية على شعور الأفراد، ثم كلما زاد تمركز الشخص حول ذاته؛ ازدادت أهمية جسده بالنسبة له، حتى تستبد ببقية اهتماماته[2]، وذلك أن مسيرة العلمنة التي أزالت القداسة عن الكون، أو «نزعت السحر عن العالم» ـ كما هي عبارة ماكس فيبر (ت١٩٢٠م) ـ؛ دفعت الفرد الحديث إلى السعي من أجل إعادة «تسحير» العالم، أو إضفاء القداسة على موضوع جديد، ومن هنا منحت الثقافة المعاصرة الممارسات الجسدية والخبرات الحسيّة قدسية خاصة[3].

لقد أدى فقدان المعنى الوجودي إلى تضخم أولوية تحقيق الذات لدى إنسان القرن العشرين، وتبعًا لذلك تضاعفت أهمية واجهة الذات المادية (الجسد)، فلم يعد

---

(١) إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي ـ ملاحظات حول المجتمعات المهنية، ص٢٢٢، ترجمة: حافظ الجمالي، نشر: المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) انظر: دافيد لوبروتون، مصدر سابق، ص١٥٥.

(٣) انظر: Julia Gnedt, *Selbstoptimierung*, P. 24.

وللمزيد حول علاقة الجسد بانهيار المعنى، انظر: عبد الله الوهيبي، معنى الحياة في العالم الحديث، ص١٩٧ وما بعدها، نشر: مركز تكوين، ط١، ١٤٤٣هـ.

الدين ولا التقاليد المصدر الأساسي لإنتاج المعنى[1]، فالفرد:

«يصير إلى الانسلاخ من السلطة التي تربطه بأسرته، ومن التراث الذي يربطه بمجتمعه، ومن التاريخ الذي يربطه بأصله؛ ***وعندما تضمحل صِلاته بهذه الأركان الثلاثة التي تنهض بتأسيس وبناء الفضاء الاجتماعي، وهي: «سلطة الأسرة» و«تراث المجتمع» و«تاريخ الأصل»، بل تنقطع بوجه من الوجوه، فلا تبقى بين يديه إلا صلته الآنية بجسمه، فيصير الجسم ـ في تجربته النفسية والاجتماعية ـ بمنزلة القيمة العليا التي يتعين عليه أن يسعى إلى التحقق بها، بل بمنزلة «الخير الأسمى»*** *الذي ينبغي أن يرتقي إليه باكتساب خصال محمودة تناسبه، مستبدلًا بفضائل النفس «فضائل الجسم»»*[2].

ويرتبط هذا الهوس الجديد بالجسد بتضعضع اليقينيات، وارتباك الأمن الوجودي، وظهور «مجتمع المخاطرة»[3]، وتعقّد البنى العامة للاقتصاد والسياسة واضطرابها، حيث لا يبقى أمام الفرد سوى «اليقين الوحيد» بين يديه، أعني:

---

(١) انظر: Ibid., p. 24, 30.

(٢) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج٢ ص٢٧١، نشر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١ ٢٠١٧م. وانظر حول نرجسية الحداثة والجسد: دافيد لوبروتون، مصدر سابق، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

(٣) انظر: أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ترجمة: جورج كتورة والهام الشعراني، نشر: المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٩م.

جسده، فهو الموقع الممكن للتغيير والتأثير[١]، لا سيما وهو موقع أو موضوع «يمتلكه»، وله حرية التصرف فيه المكفولة بالقوانين، فيتفنّن في نحته ورعايته، وتشكيله بطابع شخصي وهو الأهم، حيث يتحكم هذه التشكيل المرئي لجسده في مكانته وصلاته الاجتماعية، كما سنرى[٢].

وتفاعلًا مع السياق نفسه ازدهرت التقنيات والعلاجات وأشكال التعبير الجسدية في العلوم النفسية[٣]، كما أضافت حركات ثقافية كالعصر الجديد وما شابهها استيراد تصورات شرقية وأفكار غنوصية تتوسل إلى بلوغ مقاصدها بأوضاع جسدية وبرامج حركية، بعد إدماجها في التصورات الحداثية، وتعتنق هذه الحركات الفكرة القائلة بأن السرّ في الجسد، سر الحيوية والطاقة، وسر المعنى والحياة الطيبة، ولا بد من إخضاعه لنظام معين لأجل التمتع بهذا «السرّ» المقدس، ففي «غياب الرب يسمح بالبحث عن شرارة إلهية في ليل الجسد»؛ كما يعبّر الأنثروبولوجي ديفيد لوبروتون[٤].

---

(١) «في هذا السياق يصبح العمل على الذات وسيلة مناسبة على نحو شخصي لجعل العالم أبسط وأصغر»، انظر:

Julia Gnedt, *Selbstoptimierung*, op. cit. P. 30.

(٢) انظر: دافيد لوبروتون، مصدر سابق، ص٩٥، ١٧١.

(٣) انظر: روجي دادون، الرغبة والجسد، ترجمة: محمد أسليم، ص٨١ ـ ٨٢، مجلة علامات، عدد٤، ١٩٩٥م.

(٤) دافيد لوبروتون، مصدر سابق، ص١٧٠.

(٤)

وقد شهدت العقود الأخيرة طفرات متتالية في أنظمة التواصل، وشبكات المعلومات، وكان آخرها ثورة التواصل الاجتماعي التي اندلعت منذ مطالع هذا القرن، وهي ثورة تعتمد الصور اعتمادًا جوهريًا، عبر نقلها ومعالجتها بأحدث التقنيات، وتكرس هيمنة طاغية وغير محدودة لـ«المرئي»، على حساب غير المرئي، ولسان حال الواقع الجديد ما لا يمكن عرضه بصريًّا لا يعوّل عليه، فالشرط الاجتماعي الجديد يربط الحضور بالرؤية على نحو هوسي، وفي ظل هذا الاستبداد البصري لا يمكن تجاهل الجانب المرئي من الذات «الجسد»، وكل ما هو ظاهري بالنسبة للفرد، فلأجل أن «يوجد» الفرد اجتماعيًّا ويعتبر ثقافيًّا يلزمه إبراز جسده وأفعاله ومعارفه وإنجازاته أمام «أعين» الآخرين[١]، ومن ثمّ أصبح الجسد يحتلّ محور الاهتمام الاجتماعي، ويصرف الفرد اهتمامه إلى كيفية إدراك مظهر جسده من قبل الآخرين وتقويمهم له[٢].

---

(١) انظر:

Nicole Aubert éd., Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister?, (Érès, 2011), pp. 335-336.

(٢) انظر:

Plinz-Wittorf,Claudia/Heindl, Ines: Körperbilder und ihre kommunikative Bedeutung, Berücksichtigung der personalisierten Ernährung, in: Impulse für Gesundheitsförderung 83 / 14, S. 10, (2014).

في المجتمع الفرداني ومجتمعات الصورة لا ينظر إلى المظهر الجسدي وصحة الفرد على أنها هبات الرب، بل أشياء يمكن تحصيلها، و«أصول» رمزية يمكن توريثها[١]، فالإنسان المعاصر لا يعتبر الجمال والصحة مجرد قدر بيولوجي، وإنما إنجاز فردي ممكن[٢]، وعليه يعوّل في الحصول على المكانة الاجتماعية والنجاح المهني[٣]، فقد مضى زمن الاعتقاد بالصلات العميقة بين الجسد والمظهر والروح أو حقيقة الوجود أو الشخصية، وأصبح الجسد معبّرًا بالأساس عن الوضع الاجتماعي والاقتصادي أو القيمة الجمالية[٤].

(٥)

هناك اتفاق واسع في الأدبيات المتخصصة على أن هذه التحولات في موقع الجسد الاجتماعي والثقافي تأثرت بصعود

---

(١) انظر:
Apfeldorfer, Gérard, «Le Corps comme icône en souffrance», *Corps*, vol. 4, no. 1, (2008), p. 73.

(٢) وتأتي العمليات التجميلية بأنواعها في مقدمة أساليب «الإنتاج الذاتي للجسد»، ومع الانتشار الكبير لعمليات التجميل إلا أنها لا تزال غير مقبولة على نطاق مجتمعي واسع في عموم العالم، وقد حاولت دراسة حديثة تحليل وتفسير هذه «المفارقة»، انظر:
Bonell, Sarah et al. "The cosmetic surgery paradox: Toward a contemporary understanding of cosmetic surgery popularisation and attitudes." *Body image* 38 (2021): 230-240.

(٣) انظر: Julia Gnedt, *Selbstoptimierung*, op. cit. P. 8.

(٤) انظر: Apfeldorfer, Gérard, op. cit. pp. 74-75.

اقتصاد الخدمات (Service economy)، والهيمنة المتزايدة للنظام النيوليبرالي الاقتصادي والاجتماعي[1]، وترتكز النيوليبرالية على ثلاثة مقومات تأسيسية: الأول: الفردانية الشخصية، والتي تعني أولوية مصالح الأفراد، ومسؤوليتهم الفردية عن هذه المصالح بتحقيق الإنتاج والابتكار، والمقوم الثاني: حرية السوق، بتحرير التملك والاستثمار والتنافس والاحتكار، وتقييد سلطات الأنظمة في التدخل والتقييد، والثالث: الترويج للخصخصة، فالنيوليبرالية تدعم خفض الإنفاق الحكومي على البرامج الاجتماعية، لصالح مساواة الأفراد أمام السوق، ولتعزيز فاعلية الخدمات ونموها وتوسعها[2].

وفي ظل هذه الإيديولوجية الجديدة والتي تعمم لغة السوق وأولوياته على بقية قطاعات المجتمع؛ يحظى التطور الفردي لـ«رأس المال البشري» بما في ذلك رأس المال «الملموس» بمكانة خاصة[3]، فالجسد النحيف في هذا

---

(١) انظر: Julia Gnedt, *Selbstoptimierung*, op. cit. P. 11.

(٢) انظر: عبد الله البريدي، فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية: إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع؟، ص١٨ ـ ١٩، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ٢٠١٨م.

(٣) انظر:
Taina Kinnunen, Guillaume Vallet, «Vertu et vice de la combinaison du contrôle et du désir. Le body-building et le capitalisme post-industriel», *Staps*, 2018/1 (n° 119), p. 86.

السياق ينظر إليه على أنه تعبير عن الانضباط والطموح، والفعالية الهادفة، وكفاءة المسؤولية الشخصية، وكل ذلك يزيد من القيمة «السوقية» للفرد، ويرفع من قدرته التنافسية في العمل والمنزل، وفي سوق العلاقات الشخصية[١].

وقد أصبح من المعتاد مؤخرًا ظهور رواد الأعمال الشباب بأجساد رياضية بارزة العضلات، في حين أن السمنة وتعاطي السيجار واستهلاك الكحول كانت في الخمسينيات والستينيات الميلادية من رموز النجاح الاجتماعي والاقتصادي، أما الآن فهي تدل على عدم الانضباط وضعف المسؤولية وتراخي الالتزام الشخصي، بل تشير عدة دراسات إلى أن البدناء ـ في الواقع الاقتصادي الغربي الحالي ـ أضحوا يواجهون صعوبات فيما يتعلق بالتوظيف ومستوى الرواتب[٢].

نستخلص من كل ما مضى أن الجسد يقع في مركز اهتمام الفرد الغربي المعاصر، لأسباب يجملها بعض الباحثين بقوله:

«إن المفاهيم الغربية الحالية حول الجسد ترتبط بصعود فردية كبنية اجتماعية، وبانبثاق فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبيعة،

---

(١) انظر: Julia Gnedt, *Selbstoptimierung*, op. cit. P. 11.

(٢) انظر: Ibid., p. 12, 81.

وبتراجع تدريجي في التقاليد المحلية، وبالعلوم الطبية التي تمثّل المعرفة الرسمية حيال الجسد»[1].

ونضيف إلى ذلك تطورات النيوليبرالية، وشمول مفاهيم السوق للذات والجسد، وثورة شبكات التواصل الجديد، كما أشرت آنفًا.

ولا تقف المؤثرات الثقافية والاجتماعية عند هذا الحد، بل لهذا الصعود الجسدي أسباب أو مؤثرات أخرى (ربما تكون أقل أهمية) مثل: ضمور النشاطات الجسدية لإنسان المدينة المعاصرة (بسبب السيارات، المصاعد، السلالم المتحركة، وكافة الأجهزة من كل صنف... إلخ)، على نحو يمسّ رؤية الفرد للعالم، ويحدّ من تأثيره في الواقع، ويقلل من شعوره بأناه، ويضعف معرفته بالأشياء، فجاء التحول لمعالجة هذا الضمور ومقاومة آثاره[2].

(٦)

بعد أن اتضح لنا بعضٌ من ملامح موقع الجسد المعاصر، أود الإشارة إلى موقع الجسد في الشريعة، بإيجاز يناسب هذا التقديم، فقد جاءت الشريعة بالهدى والنور ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾، وقصدت إلى

---

(١) دافيد لوبروتون، مصدر سابق، ص٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٦١ ـ ١٦٣.

إصلاح القلوب واستقامة البواطن، فعليها المدار في الفلاح ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾، وأكد ذلك النبي ﷺ بقوله: **(إنَّ اللهَ لا يَنْظُرُ إلى صُوَرِكُمْ وأَمْوالِكُمْ، ولَكِنْ يَنْظُرُ إلى قُلُوبِكُمْ وأَعْمالِكُمْ)**[1]، ومع ذلك فلم يهمل الشرع البدن، ولا انصرف عن رعايته، ويمكن تأمل موقع الجسد من خلال تبّين أوجه التناول القرآني له[2]، ومن أبرز تلك الأوجه:

أولًا: الجسد بوصفه آية وحجة: فالقرآن كتاب هداية، والغاية منه دلالة الخلق على الخالق، ودعوتهم إلى إخلاص العبودية له تعالى، ومن جملة الوسائل إلى تحقيق ذلك دعوة الإنسان إلى التفكر في نفسه وبدنه، ليعتبر به على وحدانية الله وعظمته سبحانه، فقال: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾ [البلد: ٨ ـ ١٠]، وأبان عن جلالة الخلق فقال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [التغابن: ٣]، وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤]، وهذا المعنى ينفي النظرة الدونية عن الجسد، فلا يستدل إلا بالأمور الطيبة الشريفة.

---

(١) أخرجه مسلم، برقم (٢٥٦٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) استفدت من: محمد إقبال عروي، مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني ـ دراسة نصية، ص١١ ـ ٢٩، مجلة عالم الفكر، عدد٤ مجلد٣٧، أبريل ـ يونيو ٢٠٠٩م.

ثانيًا: الجسد بوصفه موضوعًا للطهارة: فقد اعتنى القرآن بتطهير البدن والثياب، وأوضح ذلك كما ورد في آية الوضوء، ومدح الله أهل الطهارة ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ۝١٠٨﴾ [التوبة: ١٠٨]، وجاءت السنن والآثار بالأحاديث الكثيرة في مفصّل نظام الطهارة، وتطبيقاتها في الأحوال المختلفة.

ثالثًا: الجسد بوصفه موضوعًا للزينة: تنتشر في بعض الديات الوثنية الممارسات الشعائرية التي تتضمن الأقنعة والأصباغ والملحقات المختلفة، أما في الشرع فحال الجسد المناسب للعبادة هو حال الطبيعة الفطرية من غير تلاوين ولا إضافات مختصة(١)، ولا يعني هذا ترك التزين المحمود من غير تكلّف، وتخيّر الثياب الحسنة، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]، وكذلك الأمر فيما سوى المساجد، فإن الزينة طيبة مباحة؛ قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، بل تكون مشروعة حين تكون مقصدًا إلى فضيلة كما هو معروف. وهذه الطبيعة الفطرية المندوبة في تزيين الجسد وتجميله تظهر أيضًا في حظر تغيير خلق الله الأصلي، كما

---

(١) فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص٩١، نشر: أفريقيا الشرق، ط١ ١٩٩٩م.

ورد حكاية عن الشيطان: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩]، على التفصيل المذكور في كتب التفسير والفقه، فالمرء لا يملك جسده، ولا يتصرف فيه بمحض التشهّي، بل هو مؤتمن عليه، ويسوسه كما يريد خالقه ومالكه على الحقيقة سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

رابعًا: ضوابط الجسد وحدوده السلوكية: وهذه الرعاية للجسد في القرآن لا تقتصر على الأمور الثبوتية كالتطهر والزينة، بل تشمل وضع الحدود والضوابط لتنظيم ظهور الجسد في المجال العام والخاص، فمثلًا: أحيط الجسد الأنثوي بالتحرز كما في قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ﴾ [النور: ٣١]، ووضعت محاذير سلوكية دقيقة: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ﴾ [النور: ٣١]، وأشار القرآن إلى دوافع التنظيم ومقاصده: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، وكذلك جاءت الأحكام لتحدّ من مخاطر الرؤية البصرية للمشتهيات الحسية والمعنوية المشوشة للقلب والداعية إلى فساده، كقوله: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣٠ - ٣١]، وقوله: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ﴿١٣١﴾﴾ [طه: ١٣١].

خامسًا: فناء الجسد وبعثه: فكما أن هذا الجسد دال بتكوينه الدقيق على عظمة الخالق، فإن خلقه الأول وأطوار تشكّله العضوي دال على كمال تصرفه وقدرته تعالى التامة على إعادته بعد فنائه واضمحلاله، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾ [يس: ٧٨].

سادسًا: أجساد الآخرة: فقد جاءت الآيات الكثيرة في وصف نعيم أهل الجنة ومنه نعيم الأجساد، سواء في كمالها وحسنها في نفسها، أو حسن الأزواج أو الخدم ووضاءتهم، وسلامة أجساد الحور من النواقص والعيوب.

وإنَ تأمُّل هذه الأوجه وتحليل دلالاتها مما لا يتسع له هذا الموضع، ولكني مع ذلك أنبّه إلى معنى كلّي يتخلل هذه الأوجه ويربط بينها، فهي تؤكد بعمومها اندماج الجسد في منظومة التعبّد الموحدة والشاملة، فلا وجود للثنائية الحداثية والفصل الثقافي بين المقدس والدنيوي، ولذلك وصف عالم الإسلاميات الهولندي جاك واردنبرغ (ت١٩٩٥م) الإسلام بأنه نشر «عملية قدسية معمَّمة للحياة الإنسانية»، فحياة المسلم برمتها ليست سوى وسيلة للحياة الأبقى، «بحيث يترابط المقدس والفعل اليومي ترابطًا متينًا»[1]، ولا يقتصر الأمر على التعبدات المحضة، بل يشمل سائر التصرفات اليومية،

---

(١) المصدر السابق، ص٥٦ ـ ٥٧.

كما يظهر في آداب الدخول والخروج للأماكن، وآداب تناول الطعام والشراب، وآداب لقاء الآخرين ومجالستهم، وآداب الخلاء، ونحوها، بل ما هو أخص من ذلك، كما في آداب المواقعة بين الزوجين وأحكامها، والتي تعدّ نموذجًا ساطعًا على اندماج رغبات الجسد في صلب الفعل الإيماني، من غير ما تعارض ولا تناقض، وقد قال النبي ﷺ: «**وفي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ**، قالوا: يا رَسولَ اللهِ، أَيَأتي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكونُ له فِيهَا أَجْرٌ؟ قالَ: **أَرَأَيْتُمْ لو وَضَعَهَا في حَرَام، أَكانَ عليه فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذلكَ إذَا وَضَعَهَا في الحَلَالِ كانَ له أَجْرٌ**»[1]، وفي الحديث الآخر: «**أما لو أنَّ أحَدَهُمْ يقولُ حِينَ يَأْتي أهْلَهُ: باسْمِ اللهِ، اللَّهُمَّ جَنِّبْنِي الشَّيْطانَ، وجَنِّبِ الشَّيْطانَ ما رَزَقْتَنا، ثُمَّ قُدِّرَ بيْنَهُما في ذلكَ، أوْ قُضِيَ ولَدٌ؛ لَمْ يَضُرَّهُ شيطانٌ أبَدًا**»[2]، فالمؤمن يعيش هذا التلاؤم والانسجام السلس «بين الجسدي المباشر والقدسي الكوني، بين لذة المجامعة بما هي لذة حسيّة مباشرة، ولذة الثواب الذي يحسب له»، فمشروعية البسملة والدعاء قبل الوقاع ـ فضلًا عن الثواب المرتّب ـ؛ «يجعل الجنس جزءًا من [منظومة] الفعل اليومي للمؤمن، الذي يعيش كل شيء بشكل طقوسي خاص»[3]،

---

(١) أخرجه مسلم، برقم (١٠٠٦)، من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٥١٦٥)، من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
(٣) فريد الزاهي، مصدر سابق، ص٥٩.

وبغض النظر عن التعبيرات الأنثروبولوجية عن رمزية الاندماج بين الجسدي والروحي، بين الشهادة (الجسد) والغيب (الإيمان)؛ فهو يؤكد هذه الحقيقة المركزية في التصور الإسلامي للعالم.

والمتقرر أن إقامة كافة التعبدات في الشريعة إنما يكون بإتمام ظاهرها الجسدي وباطنها القلبي، كما هو الحال في الطهارة والصلاة والصيام والحج والذكر وغيرها، والجسد في قيامه بالعبادة المعينة إنما يستعين بالتهيؤ المادي وإنفاذ الفعل الظاهر على استكمال المطلوب القلبي، فيبدو مثلًا أن تطهير ظواهر الأعضاء ينبّه المؤمن إلى تطهير الباطن، لأن في نقاء الظاهر نوع تأثير في تنقية الباطن، كما يشير العلامة الشاه ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «النَّظَافَة المؤثرة فِي جذر النَّفس؛ تقدّس النَّفس، وتلحقها بالملائكة، وتُنسي كثيرًا من الْحَالَات الدنسية، فَجعلت خاصيتها خاصية للْوُضُوء الَّذِي هُوَ شبحها ومظنتها وعنوانها»[(١)]، وقد طلب بعض الباحثين - في دراسة علمية - من المشاركين في التجربة غسل أيديهم بالصابون قبل ملء الاستبيانات المطلوبة، والتي كانت تتضمن أسئلة عن بعض القضايا التي تمسّ المعاني الأخلاقية

---

(١) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١ ص٥٣٦، تحقيق: عثمان ضميرية، نشر: مكتبة الكوثر، ط١ ١٤٢٠هـ.

كالمخدرات والمواد الإباحية، وتوصّل إلى وجود ارتباط بين النظافة الجسدية والنقاء الأخلاقي، حيث أصبح المشاركين أكثر تحفّظًا في إجاباتهم، وكأن شعورهم بالنظافة البدنية عزّز نفورهم من «النجاسات» المعنوية[1]، ومن جهة أخرى فقد استنتجت بعض الدراسات أن وقوع الفرد في انتهاك أخلاقي معين يدفعه ـ على نحوٍ ما ـ إلى الرغبة في التطّهر البدني والنقاء المادي[2]، لقوة الصِّلات بين الظاهر والباطن. وفي السياق ذاته تؤكد دراسة حديثة أثر الروائح الطيبة في تحفيز الأفعال الطيبة، وكأنها تكرّس علاقة غير مَوْعيّة بين طيْب الظاهر والباطن[3]. والحاصل أن ظاهر البدن بوابة إلى باطنه، وأن العناية به على مقتضى الشرع له أثر بالغ في الباطن، بحسب مقتضى الحال، فالجسد مشارك أصيل لا ظرف محض في إقامة الفضائل، وإتمام خصال الإيمان.

---

(١) انظر:

Zhong, C.-B., Strejcek, B., & Sivanathan, N, A clean self can render harsh moral judgment, *Journal of Experimental Social Psychology, 46* (5), (2010), pp. 859-862.

(٢) انظر:

Zhong, Chen-Bo & Liljenquist, Katie, Washing Away Your Sins: Threatened Morality and Physical Cleansing. Science (New York, N.Y., 2006). 313. 1451-2.

(٣) انظر:

Liljenquist, K., Zhong, C.-B., & Galinsky, A. D. (2010). The smell of virtue: Clean scents promote reciprocity and charity. *Psychological Science, 21* (3), 381-383.

وهذه المشاركة الجسدية محكومة كما سبق بحدود وحواجز، وليست متروكة لتلاعب الأهواء، وتناهب النزوات، وليس في هذا قمع للجسد ولا كبت ضار لانفعالاته، بل هو تدبير خالق الجسد العالم سبحانه بما يصلحه، وهذه الحدود حقيقة إناسية ثابتة، قبل أن تكون ضرورة شرعية والتزامًا أخلاقيًّا، فمزاعم التحرر الغزيرة في واقع اليوم لا تعدو أن تكون حذلقة دعائية، لأن الفرد لا خيار له في هذه «السوق» النيوليبرالية للأجساد، بل يجد نفسه مكرهًا على الاندماج في هذا التحول الذي نعايشه، ومرغمًا على فرض التنظيم الطوعي على بدنه، وضبط حدود الجسد وتهذيبه وتحسينه بحسب المقاييس المعترف بها؛ إن أراد القبول الاجتماعي والنجاح المهني، فالنيوليبرالية تفاقم من الأحمال الملقاة على عاتق الفرد، فقد أصبح جمال جسده الظاهر وصحته مسؤوليته الشخصية[١]، وأضحى وحيدًا مستضعفًا أمام ضغوط «السوق» الاستعراضي العام، وفي هذا المزاج الثقافي يعدّ المرض والموت المبكر شكلًا من أشكال العقاب، وينظر إلى القبح باعتباره غلطًا، وزيادة الوزن بوصفه فشلًا شخصيًا، ويدل على الضعف الأخلاقي[٢]، فمن لا يلتزم بشروط النموذج المثالي للجسد ينظر لفعله بكونه

---

(١) انظر: Ibid., pp. 75-76.

(٢) انظر: Apfeldorfer, Gérard, op. cit. pp. 74-75.

«انحراف» أو أنه «غير طبيعي»، وهذا هو سبب تضاؤل القبول الاجتماعي للأجساد «غير المثالية»، فكل من «ينحرف» عن وهم مُثُل الجسد النيوليبرالي، مثل الجسد الهَرِم، والمرهق، والمنهك، والبدين، والمريض؛ يواجه بالتهميش والوصم بالفشل[1]، وهذا التناقض الداخلي لحظته بعض الدراسات، ففي الوقت الذي يحتفى به بالجسد - بل ويقدّس - يواجه الفرد إكراهات متعددة لقمع الجسد وقهره وتطويعه قسرًا وفقًا لشروط السوق الجديدة، فالمجتمع الحديث يحفّز عمليتي قمع الجسد وتقديره في آن واحد[2].

(٧)

وقد انعكست آثار هذه الضغوط القاسية بوضوح في نتائج الدراسات التي ترصد الأزمات المعاصرة المتعلقة بصورة الجسد (Body Image)، أي: تصورات الفرد وأفكاره ومشاعره وخيالاته عن جسده، ولا سيما عدم الرضا الناجم عن التلقّي الكثيف لصور الأجساد وعرضها في شبكات التواصل، ويشبّه عالم الاجتماع الفرنسي جوسلين لاتشانس

---

(١) انظر:

Grit Höppner, Neoliberale Körperbilder und Doing Beautyfication im Alter. In: Alt und schön. (VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), p.46.

(٢) انظر:

Julian Meinold, Der Körper in der modernen Gesellschaft, (GRIN Verlag, Munich, 2009).

الشبكات الاجتماعية بما يسميه «محكمة الصور tribunal de l'image»، حيث يُعرض الجسد أمام «المحكمة» بعد تعديله وتهيئته ضمن مشروع بناء الهوية الذاتية للفرد، ثم يأتي دور المحامين، والشهود من الطرفين، وبقية الحضور، وسيمثّل بعضهم دور المحلفين، ويشارك الكثير في «فحص» القضية، وإصدار الحكم المناسب بشأنها[١].

ولذا لاحظت دراسة حديثة وجود صلة بين كثافة التواصل في الشبكات الاجتماعية وعدم الرضا عن صورة الجسد وتدنّي احترام الذات[٢]، لا سيما عند المراهقين، لأن مرحلة المراهقة هامة في تطوير صورة الجسم الإيجابية أو السلبية[٣].

كما اتضح بأن الاستثمار بكثافة في عرض الجسد و«تحريره editing» على وسائل التواصل الاجتماعي ضار بالصحة العقلية والنفسية للفتيات، ويزيد من التذمر وعدم

---

(١) انظر:

Jocelyn Lachance, «Le corps en images des adolescentshypermodernes», *Corps*, vol. 14, no. 1, (2016), p. 43.

(٢) انظر:

Molina Ruiz, R., Alfonso-Fuertes, l., & González Vives, S. lmpact of social media on self-esteem and body image among young adults, European Psychiatry, 65(S1), (2022).

(٣) انظر:

Fioravanti, G., Bocci Benucci, S., op. cit. p. 452.

الرضا عن الجسد، ويسهم في تدهور المزاج[١]، وبالنسبة لصور الانستقرام (Instagram) تحديدًا تقرر إحدى الدراسات بوضوح «أن الاستخدام المكثف للانستقرام يرتبط بتدني صورة الجسم، والقلق، ومستويات أعلى من الضغوط الاجتماعية/ الرقمية، وهي ضغوط تسعى لتوطيد نوع معين من الجمال غير الواقعي لدى كل من المراهقين والمراهقات»[٢].

ويزيد الأمر سوءًا حيث تصطبغ هذه العروض الكرنفالية للجسد (الأنثوي بالذات) بجنسنة (sexualized) مفرطة؛ أي: إبراز الجانب الجنسي من الجسد، ففي ظل الثقافة الجنسية المفرطة (hyper-sexualized) المهيمنة على الفضاء الغربي في العقود الأخيرة تستمد الفتاة قيمتها الفردية من جاذبيتها الجنسية ومن كونها «مثيرة Sexy»[٣].

---

(١) انظر:
Tiggemann, Marika et al. "Uploading your best self: Selfie editing and body dissatisfaction", Body image 33 (2020): 175-182.

(٢) انظر:
Verrastro, V. et al. 'Fear the Instagram: beauty stereotypes, body image and Instagram use in a sample of male and female adolescents', Qwerty. Open and Interdisciplinary Journal of Technology, Culture and Education, 15(1), (2020), p. 44-45.

وانظر:
Brown, Zoe Ann and Marika Tiggemann. "A picture is worth a thousand words: The effect of viewing celebrity Instagram images with disclaimer and body positive captions on women's body image." *Body image* 33, (2020): 190-198.

(٣) انظر:
Choi, D & DeLong, M, 'Defining Female Self Sexualization for the Twenty-First Century', (Sexuality and Culture,2019), vol. 23, no. 4, pp. 1367-1368.

وهذا الإفراط في عرض الأجساد وإبرازها أمام العيون لا يقتصر على النساء، بل شمل الرجال أيضًا، ومن مظاهره الانتشار الواسع لأنشطة كمال الأجسام، والنوادي الرياضية، ويشير بعض الباحثين إلى كثرة المرايا في النوادي وصالات اللياقة، كما هو الحال في قاعات دروس الرقص ذات المرايا، والتي تهدف إلى «إنتاج جسد» ملائم للبصر، ومؤثر في العرض والتسويق، و«يبدو أن هذا هو الغاية الرئيسية لكمال الأجسام»[(١)]. وترصد دراسات أخرى ما تصفه بالتحوّل الثقافي المتعلق بالتغيرات الطارئة على مفاهيم الذكورة، وزيادة تسليع أجساد الذكور[(٢)].

ومع فشو الأزمات المتصلة بهذه «الكرنفالات» في شبكات التواصل وفي الواقع، وشيوع آثارها السلبية (فعلى مدى العقود القليلة الماضية أثبتت دراسات كثيرة أن عدم

= ويربط بعضهم هذه الجنسنة الغربية المتفاقمة بالدوافع الرأسمالية، فيكتب سي لويس: «هناك من يريد إبقاء غريزتنا الجنسية ملتهبة من أجل كسب المال؛ لأن الرجل المهووس [بالجنس] لا يكاد يقاوم دوافع الشراء (saIes-resistance)».

Lewis, C.S, Mere Christianity, (New York: HarperCollins, 2001), p 99.

(١) Guillaume Sudérie, Jean-Pierre Albert, óLe çulturisme: genèse d'un corps pas comme les autresş, *Corps*, (2007)/1 (n° 2), p. 27.

(٢) وذلك من خلال تحليل ظاهرة إزالة شعر الجسد لدى الرجال، وتحولات معايير «الجسد المثالي»، ونظرة الرجال لأبدانهم تبعًا لذلك، انظر:

Terry G, Braun V. "I think gorilla-like back effusions of hair are rather a turn-off": 'Excessive hair' and male body hair (removal) discourse, Body Image, (2016); 17:14-24.

الرضا المنتشر عن الجسد مرتبط باضطرابات الأكل والوزن والاكتئاب، بل والانتحار[١]؛ برزت بعض الحركات المضادة، كحركة (body-positive) والتي تحاول تطبيع الظهور بصور الجسد الحقيقية دون تعديل أو إضافات[٢]، إلا أنها لا تزال تدور في نفس الفلك الحداثي، فهي لا تناقش عرض الجسد نفسه، ولا حدوده الأخلاقية، ولا تشكك في مشروعية التبرّج الفاضح.

وفي المقابل فإن الالتزام بحدود الشرع يحرر الجسد وصاحبه من قمع السوق وشروطه المثالية، ويخفف من وطأة تسلّط المجتمع الشبكي والواقعي، وقد أشارت دراسة مهمة أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية لقياس مدى الرضا عن الجسد (وفقًا للمعايير الغربية) بالنسبة للمسلمات ولغيرهن إلى أن الشابات المسلمات المحجبات كن أكثر مقاومة لضغوط النموذج الغربي للجسد، في حين أن المسلمات غير المحجبات عبّرن عن عدم رضا أكبر عن شكل أجسامهن،

---

(١) انظر:
Fioravanti, G., Bocci Benucci, S., Ceragioli, G. et al. How the Exposure to Beauty Ideals on Social Networking Sites Influences Body Image: A Systematic Review of Experimental Studies, Adolescent Res Rev 7, p. 419, (2022).

(٢) انظر: Fioravanti, G., Bocci Benucci, S., op. cit. p. 421.

ولا تزال تأثيرات هذه الحركة الجديدة قيد الدراسة، انظر مثلًا:
Rodgers, R. F., Wertheim, E. H., Paxton, S. J., Tylka, T. L., & Harriger, J. A. (2022). #Bopo: Enhancing body image through body positive social media-evidence to date and research directions. BODY IMAGE, 41, 367-374.

واستنتجت أن الدين قد يكون من العوامل الوقائية ضد الدوافع الهوسية نحو نموذج الجسد المثالي[1]، فالمؤمن عاكف على ملاحظة موضع نظر الرب وهو القلب، ومراقبة النفس وإقامة الجوارح على مقتضى المراد الإلهي، ومن هذه الصلة يستمد قيمته الذاتية، ويقينه بذلك يضعف أو يقطع طمعه بصرف وجوه الناس إليه، ويهذّب حاجته الدفينة لـ«الوجود» الاجتماعي، لاكتفائه بالمعية الإلهية المرجوة.

(٨)

أرجو أن تكون الفقرات السابقة بمثابة التمهيد المناسب لموضوع الكتاب وسياقاته النظرية، وأعود الآن بعد هذا التجوال إلى الكتاب الذي بين أيدينا، وهو يقدم أطروحة وجيزة ومميزة تتغيا تحليل موقع الجسد في الواقع المعاصر، وتطورات تجلياته المرئية عبر الشاشات المختلفة، ونقد إكراهات الرقمنة التقنية للذوات وكشف مخاطرها، كما تتناول - في قسم معتبر منها - الموت الذي هو المصير الحتمي للجسد، وتعامل «حضارة البَشَرة» مع هذا المآل القاهر، وأهمية هذا الفناء البدني في معالجة الأزمة الحالية للجسد،

---

(١) انظر:

Dunkel, Trisha M. et al. “Body satisfaction and pressure to be thin in younger and older Muslim and non-Muslim women: the role of Western and non-Western dress preferences.” *Body image* 71 (2010): 56-65.

وإعادة موضعته على نحو يعيد الاعتبار للزهد الروحي والحشمة الأخلاقية.

هذا وأسأل الله تعالى أن يبارك لنا في أجسادنا، ويعيننا على استعمالها في مراضيه، وألا يحرمنا من واسع رحمته، وكريم ألطافه.

عبد الله الوهيبي
١٠/ ٢/ ١٤٤٤هـ
٦/ ٩/ ٢٠٢٢م
Aalwhebey@gmail.com

المقدمة

هذا الكتاب ثمرة فضولٍ شغِفٍ رافقني أثناء سنين الدكتوراه في جامعة لانكستر بإنجلترا، وهذا الشغف قد استمد دافعه بادئ الأمر من الرغبة في فهم روح العصر الذي يحيط بوجودي، ولكن الارتباط المزعج الذي أدركته بين سؤالي «من أنا» و«ما هو جسدي» سرعان ما ولّد في خاطري بأن هذه المسألة هي مسألة إنسانية وحضارة، فقد كان الجسد أكثر من مجرد لوحة من نسيج العصر تتجسد فيها التصاميم والتصاوير الثقافية، فاليوم نرى الجسد أضحى علامةً من علامات الحداثة التي تجذب الأنظار وتعميها في آن، فتسليط الأضواء عليه وصقله وتزويقه يجذب الأنظار، وحضوره في كل مكان وزمان يعميها، وإن كل خط يوضع تحت الجسد إنما هو استحالة متجددة إلى العدم، وكل صيحة جديدة لهي اختفاء من جديد، وكل تداخل هو طمسٌ تمَّ في حين غفلة،

إنه نظام يتغذّى على نفسه. الجسد هو مرآة للثقافة المُعدية التي تحيط بنا ونغرق فيها، وتأثيرها بالغ الخطورة إلى حد استحالة اعتبارها مؤثرات خارجية مجردة. هل الجسد هو ذات القفص الذي تسعى فيه النفوس إلى الحرية، ولعلها لهذا السبب سُجنت فيه، أم هو شيء آخر؟ هذا السؤال هو الأهم في هذا البحث.

إن المناقشات الدائرة في هذا الكتاب ـ وهو حصيلة متواضعة لدأبِ ثلاث سنين تقريبًا ـ قد نُشرت بمزيد من التفاصيل في الكثير من المقالات والأوراق العلمية، ولكن هذا العمل قد حُرِصَ فيه على الرقي بمستوى المحاججات الموجودة في الدراسات السابقة، علاوة على تجنب الأنماط المكرسة لمعايير الكتابة الأكاديمية التي تُضجِر القارئ. وبعبارة أخرى فإن هذا المتنَ مع مواءمته لروح الكتاب فقد طُوّر من حيث محتواه وأسلوبه. وللتسهيل فإن هذا الكتاب يناقش جمود الثقافة المعاصرة المتمركزة على الجسد إضافة إلى أصولها وعواقبها، ويخلص إلى أن كل تهميش لا يلبث أن يستحيل نزاعًا في هذه الثقافة لهو مرتبط بالجسد الذي يعتبر جوهره وعدوه في آن واحد. ويجادل أيضًا بأن تمجيد الذات يسوَّق من قبل الثقافة المعاصرة بتمجيد الجسد، وأن الإعلام والعلم قد مارسا أدوارًا هدّامة في هذا العصر الذي شهد استبعاد الموت من مشهد الحياة.

ما من شك أن الجسد الذي يبني ويكشف ويُفني الهوية الاجتماعية باعتباره ثقافة وامتدادًا للثقافة المعاصرة مرتبطٌ ـ على نحو قطعي لا يقبل النقاش ـ بجميع التخصصات الأكاديمية من السياسة إلى الطبّ، ومن اللغة إلى التربية، ومن الإعلام إلى الفلسفة؛ ولهذا السبب نجد أن هذا المجال الذي عرّفه البروفيسور الراحل جون أورّي (John Urry) بأنه نوع من الطفيليات (كونه مجالًا وسيطاً يتغذى من جميع التخصصات) هو المجال الأنسب في مسألة التعامل مع الجسد، بل إن الجسد كما يقرر بريان إس ترنر (Bryan S. Turner) مجال متشعب ومتعدد الأبعاد للغاية، حيث لا يمكن اختزاله إلى موضوع فرعي في علم الاجتماع. إن الجسد بتناقضاته واستراتيجياته ينطوي على آلام الحياة اليومية المعاصرة ومفارقاتها، وهو كائن متغير متعدد المعادلات ليس له نقيض آخر سوى نفسه، يتجلى فيه ما تسبب به السوق من اضطرابات وقلق وآمال قائمة على المقارنات. إن كل تركيبة مختزلة في الجسد لهي مادة كاوية تتوارى خلف ستار المظهر الجذاب قصير الأمد، فمدرسة الأجساد المغرية في سعْي لا آخر له، تبتعد غايته كلما اقتُرِب منها وتنسلّ عند الإمساك بها.

إن الجسد إذ ذاب في بوتقة التوْق إلى الخلود لحريٌ به أن يمثّل الثقافة المعاصرة موازاة لها في غموضها ومرونتها.

إن إدانة الموت أمر خطير ولكنه مفهوم؛ إذ إننا في عصر التناقضات حيث تتلقى صورة الجسد الذي يُعدل باستمرارِ التبجيلَ، وهذا التعديل في مفهوم الموت المتمحور حول الجسد هو أوضح مظاهر الانتقال من حضارة الروح إلى حضارة الجسد، وإن الحياة التي تمعن في استبعاد الموت هي أكثرها إيغالًا في الهلاك، أي: ـ بالتعبير الحداثي ـ هي الحياة «الحرّة» التي أطلقت العنان لحريتها.

الجسد ثقافة: من المدنيّة إلى البدنيّة![1]

«إن العالم نسيج مصنوع من قماش جسدي!»[2]
(موريس ميرلو بونتي)

---

(١) كلمة مدنية (medeniyet) في التركية ترادف كلمة الحضارة، وقد آثرت أن أنقل العنوان (Medeniyetten Bedeniyete) حرفيًّا بدل ترجمته. (المترجم).

ملاحظة: كل الهوامش الخالية من الإشارة إلى المترجم أو المحرر؛ فهي من صنع المؤلف.

(٢) Göz ve Tin, Metis Yay., 2016.

هل مجتمع الجسد الذي يعتبر كل فرد منا عضوًا فيه، واقع فُرض علينا أم هو واقع اخترناه بإرادتنا؟ أهو تكوين طبيعي يجري في مجراه الخاص أم هو من صنع ثقافة غير محايدة؟ إن الجسد الذي كان يومًا مرتبطًا بالأساس بالأمور الصحية، قد صار اسمًا يدل على كائن تنطلي عليه كل أنواع التضليل، والأهم من ذلك أنه أصبح علامة على تحوّل عالمي حافل بالمظاهر خال من المحتوى[(١)].

لذا فإن هذا الوقت هو أنسب ما يكون لاستذكار المجتمعات «الجسدية» كما نستذكر الأفراد الذين تتمحور حياتهم حول الجسد، حتى إن حالة «الاستجساد bedenileme»[(٢)] التي تخلّلت حتى بلغت تفاصيل الحياة

---

(١) من أبرز الأفكار التي دافعت عنها أعمال جان بودريار المهمة هي أن الجسد الذي ابتعد عن جذوره بالتوازي مع ما يبدو عليه هو مؤثر ثقافي قبل كل شيء.

(٢) الكلمة في الأصل مستحدثة من قبل الكاتب، ويعني بها: التحول إلى الطابع الجسدي، أي: جعل الجسد هو الأصل والهوية والتمركز حوله، والبعض يضع «جسدنة» مقابلًا لها، لكني لم أستحسنها، ولم أرها تناسب السياق، ووجدت أن وزن استفعال أجود من وزن «فعلنة»، وقد وردت في بعض المصادر الأجنبية كلمة (emboiment) ولكنها لا تؤدي المعنى المطلوب بدقة. (المترجم).

اليومية باتت معيار التحضر في الوقت الراهن، والمجتمعات الحديثة التي تستند على الصورة المرئية إذ تجرّب أجسادها لتجعلها أداةً فريدة للوصول إلى السلام النفسي والطمأنينة؛ قد أفرغت ـ من غير قصد ـ جميع القوانين الأخلاقية القديمة من مضامينها.

ومع هذا المأزق تخضع الأبشار[١] لتنقيح مستمر في ظل سرديات الحرية والملكية الشخصية، وتخفي أسطورة السعادةِ الثمنَ الذي يجب دفعه لتحقيق عملية «الاستجساد» الجمعي، خلف ستار واعٍ من عدم اليقين، وتصرف نظر الفرد ليركز على النتائج البراغماتية. إن هذه الثقافة ـ التي تلوك بسطحيةٍ أكثر المفاهيم الفلسفية إثارة للجدل ـ تَسِمُ فترة وذهنيةً جسدية تمثلان مرحلة حضارية غير ذات إرث سابق أو لاحق، ومنفصلة عما قبلها وما بعدها. وهذه الذهنية بتصنيفها الأفراد بحسب نحافتهم وبدانتهم أو قبحهم وجمالهم؛ تُخضع الذات المُتشيئة لتكون مُلائمة جسديًّا (fit) لما تقرره الثقافة.

إن أيقونة الجسد بصرية محضة، تتكون بالكامل من مظاهره الخارجية، لأن الاندماج في أنماط الانتماء والتقبل

---

(١) جمع بَشَرَة: وهي ظاهر جلد الإنسان، كما في اللسان وغيره. (المحرر).

الاجتماعي متوقف على التنقيحات اللامنتهية للمظهر الخارجي/ السطح، والسعي وراء الجسد المثالي هو من أهم ما يتحتّم على الفرد المثالي أن يفعله، فمواجهة الجسد تعني مواجهة الذات بالمعنى الوجودي، وهذا نوع من المقايضة الوجودية، لأن الجِلْد في المفهوم المعاصر قد جعل للروح بعدًا جسمانيًا وحبسها بداخله، أو بعبارة أخرى فإن الجلد في عصر «البدنية» قد حاز مكانة رفيعة، واستبدل نفسه بالشعائر الروحية للإنسان.

إن ارتياد صالات الرياضة بحماسٍ يضاهي لذة العبادة والرغبة في الخلاص، وتناول عقاقير إنقاص الوزن، والالتزام الصارم ببرامج الحمية الغذائية، ومستحضرات التجميل التي استعملت بخشوع ونحو ذلك من الأمور؛ إنما يتوصل بها إلى غاية تنعيم البَشَرَة (تجميل الظاهر). ومن جهة أخرى تتصف الثقافة المعاصرة بتوتر روحي؛ مردّه عدم القدرة على مغالبة التحلل الزمني الحتمي، جراء سياسة تمجيد الجسد، التي تجبره على تغيير نفسه باستمرار، ونتيجة لذلك فإن كل مبادرة موجَّهة إلى تنعيم البَشَرَة/ المظهر الخارجي؛ إنما ترهق الروح. إن الفرد الذي يسعى للحصول على مكانة معتبرة في المجتمع يُحاصر في جسده، ويزداد انعزالًا عن مجتمعه، أو يتوه في لذّةٍ من غير هدف ولا رضى، ضمن حشود مغيّبة.



إن شعار عصر «البدنية» هو "not good enough" كما يظهر منعكساً في الصورة، ويعني «ليس جيداً بما يكفي»، وفي الواقع مهما اتخذ من خطوات للوصول بالجسد إلى الكمال المستحيل؛ فلن يصل إلى «الجودة» الكاملة، وانطواء محاولات الكمال في الثقافة على مآسٍ معينة مرده هو هذا الأمر.

إن «المظهر الخارجي» ببراعته وخفته منخرط في صياغة الاتجاهات العالمية، فهو في كل لحظة يُعاد بناؤه وتُضفى عليه اللمسات، ويُرمّم، ثم يُهدم ويُعاد إنشاؤه مرارًا وتكرارًا؛ بدافع من صيحات الموضة المتجددة والرائجة، ولعل المبدأ الوحيد والثابت للحداثة هو افتقارها للمبدأ الثابت ومعيار الحكم الذي تستند عليه، فكل شيء وكل أحد مُسَيَّر داخل تيار يتحول باستمرار في ظل ظروف غير منتظمة. إن الموضة في هذا السياق لا تمثِّل قطاعًا من قطاعات الثقافة المعاصرة فحسب، بل هي مفهوم يحدد السِّمَة الشَّرِهَة لها، ومن ذلك

فإن كون المرء الأفضل (Best)[1] أمر ذو طابع دوري. والجسد الذي هو نتاج الفكر الجمعي للحداثة السائلة هو فلكها المفتقر لمركزه، ووجهة لمغامراتها التي تغيّر مواقعها في أي لحظة.

إن تحيّزات الجسد المرتبطة بوعود السعادة التي طُبِّعت بعد أن استوعبها وتقبّلها الجميع، هي في آن واحد رأس مال الحداثة الذي لا ينضب، ومعضلتها المهيأة للتهشّم في كل لحظة. إن الحداثة بربطها النزعة الاستهلاكية مع أسلوب حياة مستدام؛ تُدبّر كل مسعى لإشباع الرغبات، بحيث تصيرها اضطرابًا ينشب من بين رمادها عاجلًا أو آجلًا، وسبب هشاشة الجسد ـ إذا أُمعن النظر فيه ـ نابع من ذلك، وإن كان يبدو متعارضًا مع سيولة الحداثة. إن سياسات الجسد إذ تستفزه بتمجيد المثالية؛ تعدّ شكلًا من أشكال البحث اللامنتهٍ ـ والمحكوم بفشله ـ عنها. الجسد ملك خاص، ومع ذلك فهو مخطط ملكية في حالة حركة مستمرة، على أرضية زلقة، تتغير أسطحها على الدوام، فليس له موضع دائم أو موقف ثابت.

الجسد هو بيت التناقضات، فهو من جهة يمثل ثقافة

---

(١) كلمة (best) الإنجليزية والتي تعني (الأفضل) باتت تشير في الثقافة المعاصرة إلى النجاح والسعادة والقوة التي لا تدوم.

تمنهج وعودًا للجميع بسهولة الاندماج، ومن جهة أخرى ينتج معايير تصنف الأفراد، وتضعهم في منافسة ليواجهوا بعضهم بعضًا. علاوة على ذلك فإن هذا التصنيف الذي اكتسب شرعية عالمية على أيدي الخبراء المعتمدين حين يميز النافع من الضار؛ فهو يصنف الأفراد بشكل غير مباشر وفقًا لما يستهلكونه. وفي ظل تصنيف يصبح فيه التمتّع بجسم رشيق وصحي واجبًا عينيًّا؛ يمارس العلم دورًا مماثلًا لدور الإعلام في الرفع من شأن ما هو جسدي، وبهذه الطريقة يمكن أن يحل حلم المستقبل الخالي من المتاعب محل الحياة الواقعية التي يُنظر إليها على أنها شيء مدمّر. في هذا الحلم الذي يمكن تشبيهه بِخَذوف (Bumerang)[١] يعود إلى منطلقه في نهاية أمره، وتُفهرَس جميع الاحتياجات المتأصلة في الذوات بشكل أو بآخر للوصول إلى الهيئة المأمولة للجِلْد.

إن الموت هو العائق الوحيد لمنظومة الجسد التي تمتلك ومنذ مدة طويلة شبكة واسعة النطاق، وسوقًا قوية، وتحمل بنية مشروع صناعي. إن الموت الذي يعرفه ليفيناس على أنه «الفجوة العُضال»[٢] ليس مجرد نشاط بيولوجي، بل

---

(١) المقصود بها أداة من الخشب أو غيره تصنع للعب أو الصيد تكون منحنية على هيئة خاصة، بحيث إذا رُميت تلتف وتعود من حيث رميت. (المحرر).

(٢) Emmanuel Lévinas, Dieu, la mort et le temps, Editions Grasset & Fasquelle, 1993. (God, Death, and Time, California, 2000, p.11.

هو مثل الجسد مرتبط بقوة بالأفكار الاجتماعية. ويظلّ الموت مؤشرًا مشتركًا للثقافة الجمعية، وإن كان في ظاهره تجربة ذاتية وفردية، وبعبارة أخرى يرسم الموت ثقافة وعصرًا ونمط حياة يوازي مفهوم الجسد في وقتنا الراهن، لذا فكل قيمة تنسب إلى الجلد ومن ثمّ إلى الحياة؛ تعد مقياسًا للعواطف وردود الفعل التي تنمو في مواجهة الموت.

إن هذه الثقافة ـ ومن غير أن تقع في التناقض ـ تدفع أفرادها العصريين إلى اللذات السريعة، وإلى مجابهة خاسرة مع الموت الذي يهدم لذّاتهم، لأنه في مقابل صورة الجسد ـ ونتيجة لاستراتيجيات طورتها مختلف القطاعات ـ هناك نزوع لعدم تقبّل الموت، أو على الأقل إبعاده عن الأضواء حتى حين[١]، وعلى هذا المنوال مثلًا فإن الاندفاع لدرء الموت هو جوهر حرب السعرات الحرارية القائمة بين الجسد وحامله، وهذا هو السبب في أن كل محاولة لتأخير الموت سرعان ما تتحوّل إلى رأس مال متجدد لقطاع صناعة الجسد الذي يولّد مشاريع متعددة الطبقات.

---

(١) Manuel Castells, The Rise of The Network Society: Economy, Societyand Culture V.Ṭı The Information Age: Economy, Society and Culture, Oxford and Malden, Blackwell Publishers Ltd., 2000, p. 482. (Ağ Toplumunun Yükselişi-Enformasyon Çadı ı Ekonomi, Toplum ve Kültür 1.Cilt, Ystanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

الجسد بوصفه مشروعًا

«يتغذّى السوق على البؤس الذي ينتجه»
(زيغمونت باومان)

إن الجسد مشروع مُسيّس محكوم في باطنه من قبل شبكات عالمية، وإن كان في ظاهره محمولًا على ذات الفرد الذي يحيطه بالإعجاب. وهذا المشروع الجاهز للتسويق في كل آنٍ ـ بعد أن استبعد الإله[1] ـ صار يحدد ما يعتقد الفرد المعاصر أنه يختاره بإرادته. وما أسعى لبيانه هو أن هذه الأهواء ليس لها من الشعور الداخلي نصيب، وإنما تنطوي على وَهْم يحفّزه ويتلاعب به العالم الخارجي، والجسد من هذا المنظور يُعدُّ أيضًا مادة أولية تجتذب العديد من القطاعات، ودائمًا ما تُكرر فكرة وجوب أخذ هذه المادة بعين الاعتبار، وأن تُصان وتنظّم في مواجهة عوامل الخطر والتهديد. إن توْق الأنا إلى الخلود خاضع إلى التجدد اللامنتهٍ للمورّثات المعدة للموت، وإن تنامي الولع بالجسد بمعية القطاع الصحي، وتحسينه بواسطة أذرع ذلك القطاع، مثل: مستحضرات وطب التجميل مرتبط بذلك.

ترتكز المنتجات الحديثة ـ وما تلح عليه من بدايات

---

(١) يشير المؤلف إلى عبارة نيتشه الشهيرة، وفضّلت نقلها بعد التصرف في لفظها. (المترجم).

جديدة ـ على الحلول التي توعز بها المرجعيات الصحية والتجميلية، وهواجس القصور والعيوب التي تختلقها تلك الصناعة هي ما يحفز مبيعات هذا المشروع، وهي سبب وجود هذا السوق، وحلقة الهوس المصطنعة التي يمارس فيها الإعلام الدور الأكبر هي شريان الحياة الذي يغذيه، وهنا لنا أن نقول: إن كل علاج هو سبب في ظهور فيروس جديد على صعيد الوعي. وفي الخطوة التالية يعاد إنتاج ثقافة «المرض» نتيجة لتطور سياسيات القطاع الصحي، واتخاذها طابعًا إعلاميًّا، وما يرافقها من توصيات للعلاج. وابتعاد الأفراد المتنورين في مجتمع المعرفة ـ الذين تباركهم الحداثة على نحو متزايد ـ عن كونهم أفضل وأكثر حرية؛ لهو مثال آخر على حالة التردد هذه.

إن جسم الفرد الذي قد وُهبه يذاب ويتبخر في هوية مرنة لانهائية على أرضية ذات دقة عرض[١] محددة. والمرونة ـ كلمة السر لهذا العصر[٢] ـ هي جوهر المشروع الجسدي. والشرط الذي تفرضه البيئات على اختلافها، ولا تستغني عنه

(١) يقصد المؤلف أن الفرد أصبح يمتلك جسدًا رقميًّا ذا بكسلات معينة، بدلًا من الجسد الملموس. و«لانهائية الهوية» إشارة إلى استمرارية تقمّص الأفراد لهويات جديدة. (المترجم).

(٢) Zygmunt Bauman, Life in Fragments, Wiley, 1995. (Parçalanmış Hayat, Ayrıntı Yay., 2001, s. 155)

من أجل تكييف الفرد مع جميع الظروف المختلفة؛ هو أن يتخلّى عن الهوية الثابتة والمبدئية، ويستبدل بها صورة رقمية قابلة للتعديل في كل آن. الثبات لا يترك الفرد المعاصر في الوراء، بل يرمي به خارجًا، وأفجع ما يمكن أن يحلّ بالمرء هو بقاؤه خارج دائرة الإعجاب، ولهذا كانت الأقنعة التي تغذّي روح التناغم والانتماء لمن يرتديها[1] امتدادًا لهوية يرتديها ثم يرميها بسهولة. لم يعد الجسد مجرد مظهر خارجي نعيش بداخله ونفكر به[2]، بل صار أشبه ببوتقة تذيب وتشكّل الهوية المعاصرة.

يقول باومان:

«الانتماء إلى كيان واحد حسب ما تمثله الحداثة السائلة اليوم قابل للمقاسمة والمشاركة بالانتماء إلى كيانات أخرى في وقت واحد وبأي تركيبة دون أن يجلب ذلك الإدانة أو اتخاذ إجراءات قمعية»[3].

الهوية الحقيقية لا يسهل التخلّي عنها وتغييرها

(١) Richard Sennett, Authority. W.W. Norton, 1993, pp. 135-141. (Otorite, Ayrıntı Yay., 2014)

(٢) Anne E. Becker, Body, Self, and Society: the view from Fiji. University of Pennsylvania Press. 1995, P. 34.

(٣) Zygmunt Bauman, Does Ethics have a Chance in a World of Consumers? Harvard University Press, 2009, p. 23.

وتجديدها، أما الهوية المصطنعة القابلة لإعادة الصياغة في أي لحظة بالمرونة المطلوبة، والتي ليس لها روابط دائمة ويمكن أن تكون أي شيء، وتحمل صفة «دقة العرض البيولوجية»[1]؛ فهي متجسدة في المشروع الحالي. هذا الجسد الآن هو مسودة مليئة موروثة من صاحبها، متأرجحة بغير انضباط تحت تأثير التوجهات الناشئة، وذاتُ أفق غير واضح.

يشبه الجسد حجرة تجربة الملابس حيث تغير فيها الأقنعة، ولكن كل نموذج جديد يجلب معه احتمالات لخيبة الأمل ووعيًا بعدم الكفاءة، ولهذا السبب باتت صورة الجسد التي مزّقتها شبكات الهويات المتعددة والعلاقات المتشابكة تحفز عوائق نفسية، ومشاكل روحية، وأزمات شخصية؛ تختص بها الثقافة المعاصرة، مثل طيف يصعب الفكاك منه، ومن ثمّ ينفصل ذلك الفرد الذي يعيش خلف أقنعة تُلبس وتستبدل عن محور الفكر، حتى إنه ليعجز عن إدراك أن الأحكام القيمية الجوهرية التي توجّه ذاته وعلاقاته الاجتماعية قد بَلِيَت. وكلما أراد الفرد المعاصر - الذي فُرض عليه [الاعتقاد] أن وجوده تابع ومتناسب مع مظهره - أن يحسّن

---

(١) Zygmunt Bauman, 44 Letters from the Liquid Modern World, Polity Press, 2010, p. 16.

هذا المظهر؛ ازداد بلادةً، وتضاءل قيمةً. إن الجسد الذي يُتلاعب به مثل عجينة اللعب يوحي باستحالة البحث عن ذات مثالية تكون محل اتفاق، وإن كل تجربة فاشلة يعقبها تجارب يُفترض أنها أكثر فعالية ما يعني تبرير التكاليف الجديدة وجعلها ضرورية.

أصبح خبراء «الجسد» ـ الذين يُوقّرون ويُطاعون كما كان رجال الدين في السابق ـ يحدّدون للناس ما عليهم تناوله، وما عليهم تجنبه، ويجددون لهم الأدوية والأغذية ضمن دورة (circulation) معينة، فما كان يوصى به بحماس في الأمس سنفاجأ بأنه وضع على الرف اليوم، وفي أثناء ذلك تطرح القوائم المجددة التي تناقض سابقاتها عبر حيلة تجمع بين السرعة التي لا يضاهيها لاعبو الخفة، مع الاستغلال لعواطف الجمهور. وبالنسبة للفرد المعاصر فهو مستمر ـ بوتيرة مستقرة ـ في بحثه عن سبل إزالة الفائض الناتج عن المعايير المجتمعية التي جعلها مرآة لنفسه، وعن طرق ليظهر ذاته أكثر رشاقة وجاذبية. وتعرض في هذه المرحلة من المشروع مستحضرات بشرة ذات مزايا خارج المألوف، وأجهزة تنشط جسم الإنسان بأكمله، وترفع على الواجهات حميات غذائية لتخفيف الوزن في أيام قليلة، ومعها ما تتكوّن منه من مواد عضوية.



يمثّل الجسد المعاصر كُلّاً ذا أجزاء منقوصة، فهو شبيه بأحجية الصور، وهذا النقصان في الأجزاء يشكل دوامة يستغلها السوق لتحقيق أرباح عالية، وأما الفرد فأحجية النقصان تولد تراكيب لانهائية وتضعه أمام انفصام ينهكه.

ومن المزايا الأخرى للسوق الجسدي هو وضع الصور على الواجهة، بحيث تكون سهلة الوصول وفي متناول اليد، ولكن نيل المطلوب منه دون مجهود، والتبادل الآني، يقللان من قيمة الجسد، إذ يحولانه إلى غرض دنيوي يباع ويشترى، وبدل الغوص في عمق معنى الجسد، يُختزل في معطيات تحصى وتعدّ. وبعد أن خرجت الحمية من كونها وسيلة للارتقاء بالروح، أصبحت محتكرة في عالم من عمليات تصغير المعدة وحبوب غير اعتيادية، ولكن هذا الصراع على الجسد باعتباره مشروعًا صناعيًّا لن ينتصر فيه أحدٌ نصرًا حاسمًا.

إن هذا الصراع الأبدي وبمعية «الإنجاز» الذي توفره شعارات «أستطيع فعل ذلك» في التصوّر الذي قدمه بيونغ شول هان، يعدان السمة الأهم للفرد المعاصر[1]، وعليه فإن الذات المؤدّية/المنجزة تحارب نفسها بدلًا عن محاربة الآخر المغاير، خاضعةً في ذلك لنوبة وسواس قهري في عصر يردد فيه شعار «كل شيء قابل للتحقق». ولأن نموذج الفرد المذبذب غير الحازم والذي فقد الحماس للاستهلاك كان أكثر نموذج يبغضه السوق، فقد لجأ السوق إلى تعزيز استراتيجياته الجسدية بجلسات العلاج والتحفيز. وكل علاج أُعدّ موجهًا للجسد، ومعه، ولأجله، ورغمًا عنه؛ فهو وإن كان مؤقتًا يضم إلى غيره ليكون مجموعة متكاملة. وإن القاعدة الأكثر رسوخًا هنا هي أن الشخص الذي يحضّر تلك المجموعة هو منقذ كفء، وأن المخاطَب المستهدَف هو زبون باحث عن الحرية ومدرك لعجزه.

---

(١) Byung-Chul Han, Yorgunluk Toplumu, Açılım Kitap, 2015, s. 10-11

الجسد: معضلة الحرية

«لقد وقعنا في فخ من نسج أجسادنا»[1]
(باول فيريليو)

(١) Enformasyon Bombas:ḥ Metis Yay. 2003.

إن الشعار التسويقي الأكثر رمزية في ثقافة الجسد هو الحرية. أصبحت الحرية بصفتها أسمى الفضائل المقولبة للحداثة دوغمائية ومستهلكة بما يبيح لها أن تستبعد جميع الفضائل الأخرى. إن الفرد المعاصر الذي يعيش هاجس أن يكون فاعلًا (active) دائمًا بما يمليه وَهْم التحرر[١]، قد وصل إلى حافة الانهيار النفسي بفعل التشتت الجسدي. إن الأثر الهدّام للتحرّر مرتبط باستبعاد التساؤلات الحاسمة بشأن مبررات التحرّر وعواقبه، لذا فمن الطبيعي بالنسبة لشخص لا يعرف الهدف من كونه حرًّا ألا يكون قادرًا على تحديد الهوية التي عليه أن يحملها[٢].

إن الحرية التي طالما فُهمت على أنها القطيعة مع الموروث والتقليدي تُفسّر ضمن إطار التملّص من القواعد والقيم المتعلقة بالجسد، ويتحّد هذا التفسير مع رغبة الفرد بالحضور في كل آن ومكان ووفق ما يريد، ساعيًا بذلك إلى أن يلوذ بقوقعة زجاجية يظن أنها تحميه من شعوره بالاستبعاد

---

(١) A.g.e. s, 38

(٢) Jean Baudrillard, The Intelligence of Evil or tile Lucidity Pact, Berg, 2005, pp. 47-63. (Seytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği, Doğu Batı Yayınları, 2015).

والوحدة، ولأن هذه القوقعة من محض الخيال فهي مشحونة بخيبات الأمل[1]. ولأن الوصول إلى الحرية مرتهن بالوسائل التي يعتقد أنها تؤدي إليها؛ فإن هذا الوصول عاجز ومحتجز خلف جدار قابلية هذه الوسائل للفناء، ولهذا السبب كان حتمًا على كل محاولة للتحرر الجسدي أن تموت قبل أن تولد.

ومع ذلك تطرح الحرية في الثقافة الحديثة على أنها وصفة النجاة الوحيدة للجميع. إن جسد الفرد في هذه الثقافة يضاف إلى مجموعة إنجازات الآخرين أو مآسيهم، وفي نهاية الأمر تتولد قناعة بأنه من الحقوق الشخصية المكتسبة، ولكن كل جسد قائم على القيم الاجتماعية المشتركة هو في الحقيقة متروك ليواجه مصيره بمفرده، وما من حدٍّ لما يختبر به سائر أفراد المجتمع من قلق أو محاكاة أو سلوان، ومع ذلك ما تزال الشرعية غير المبررة للحرية مختبئة في توتر الواقع اليومي المَعِيش. بعبارة أخرى، يُفسَح المجال للحرية ليُبرهَن بأنها وحدها القادرة على تسوية ما خفي أو أُعلن من مقارناتٍ يُعتقد بأنها تدفع بالفرد المعاصر إلى معضلات ترهقه. وإلى

---

(١) شبّه المؤلف الإنسان المحتمي في القوقعة بالسمكة المحبوسة في حوض زجاجي إذا حاولت الخروج منها عرضّت نفسها للموت، فتعود طائعة دون أن تعي أن ذلك الحوض إنما هو أَسْر. (المترجم).

جانب العالم الحقيقي المرتبط بالزمان والمكان؛ تشبه أحلام الحرية طريقة شبه دينية لتخطّي جميع الحواجز، وأما الجسد فهو معبد لطقوس الحرية.

من ناحية أخرى في ثقافة الزهد الريفية كان الجسد يعتبر قفصًا للنفس الحيوانية تحتجز فيه مشاعر الخشوع والتفاني، فقد كانت رغباته التي لا تنتهي حائلًا بين الصوفي السالك وكماله. وبموجب هذا التصنيف فقد مُنع الجسد السالك طريقَ التربية من التحدث في التوافه، ومن الإسراف في الأكل والنوم. كان الجسد لا يعدو وصفه بأنه حاملٌ لأمانة، بل وقد كانت طبيعته المغرية وميله للابتذال وفناؤه المحتوم أمرًا معلومًا في الثقافة الجمعية. كان الجسد الذي خلق من مادة عديمة القيمة وجوديًا كالطين، الحاجز الأبرز بين الوجود وما هو إلهي.

ولهذا اعتبرت الحياة في سبيل الجسد حياة عبثية نوعًا ما، فقد كانت العلاقات الداخلية في حالة صراع مع الجسد. كان استعراض الجسد بزينته ومفاتنه يعدّ عيبًا في أعين الناس، بل كان فوق ذلك أمرًا محرمًا. كان الستر هو ما يُكرم به الجسد، أي: بإخفائه عن الأنظار فلا يظهر إلا نادرًا. لم تكن الحرية تعني اتساع الدائرة المحيطة بالجسد أو وفرة الملاهي ووسائل الاستمتاع، بل كانت ترادف رحلة

الروح التي يسلكها الفرد الذي كان ـ أولًا وآخرًا ـ عبدًا[١].

كانت الرشاقة في عصر رياضة النفس تشير إلى التأدب والكياسة، وإلى فنائية البشرة بدلًا من كونها مظهراً مُسَوّقًا، أما اليوم فقد حلّت النحافة محل الرشاقة، وباتت تشي بحرية صاحبها الذي اكتسبها، وبالثقة بالنفس وبمكانته الرفيعة. وحجاب التشبث بالجسدي الذي كان فيما مضى حبسًا للروح قد تطور اليوم إلى هوس لشدّ الجسم بما يوافق المقاسات المثالية، فالسمين قبيح وكسول وتافه القيمة، ولكن هذه القاعدة مرهونة بالوقت الحالي وهي عرضة للإلغاء في أية لحظة.

إن حالة السمنة التي تظهر بها الأرواح المُهَمَّشة في الأجساد التعيسة تصور لنا كيف أن المجتمع الحديث قائم على الإشباع القاتل[٢]، ولكون السمنة تعبّر عن وزن زائد فهي ركيزة لرسم الخطوط التي تحدّد نموذج الجسد المثالي. لقد أنتجت الحداثةُ الفرد السمين ولعَنَته. إن السمين حتى لو أكل ما يعتبر ضروريًا للحياة من وجهة نظر طبية؛ فهو يحيا

(١) في التركية مقابلان لكلمة عبد، الأولى (kul) والتي استعملت هنا تأتي في السياقات الدينية وتعني العبودية لله تعالى، والكلمة الأخرى (köle) تعني العبد المملوك. (المترجم).

(٢) Jean Baudrillard, Symbolic Exchange and Death, Sage Publications, 1993 p. 32. (Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm, Boğaziçi Yay., 2016)

مع الموت وجهًا لوجه، ولهذا السبب تُقدم الحمية الغذائية بوصفها ترياقًا للفناء:

«إن ما يحيط بالجسد من صحة، وحمية غذائية، وطرق علاج، وشباب ونعومة، وهوس بالذكورة والأنوثة، وأساليب للعناية بالجسد، وأنظمة وتجارب تنطوي على مجازفات، وخطاب الأماني المحيطة بالجسد؛ كل هذا يشهد على صيرورة الجسد إلى وسيلة للخلاص في وقتنا الراهن. وبهذه المهمة الأخلاقية والإيديولوجية فقد حلّ الجسد حرفيًّا محلّ الروح»[١].

إن أول وأهم واجب يقع على عاتق الفرد المعاصر الجديد هو أن يكرس إمكانياته المادية وطاقته ووقته في سبيل المُثُل الجسدية، وأن يجعل من جسده طريقًا إلى نيل الحرية، ويحوّله إلى نموذج قابل للتصميم والمشاركة.

هذه الحال التي تحيل كل ركن من أركان الحياة إلى معرض للجسد؛ تخلق أفرادًا متطابقين بفعل رغبتهم وسعيهم للظهور، وبتركيزهم على أجسادهم، حيث يأكلون في مواعيد حُددت مسبقًا، أطعمةً حُسبت سعراتها الحرارية بدقة، ثم يمشون على جهاز المشي وتقاس أوزانهم، ثم يتقمصون حالات مزاجية بناء على التقدم الذي يحرزونه، وهنا يتجاوز الميزان دوره المتمثل في كونه أداة بسيطة لوزن الجسم ليصبح

---

(١) Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures, Sage Publications, 2004. p.105. (Tü Toplumu, Ayrıntı Yay., 2017)

مقياسًا للسعادة. سرعان ما يلاحظ الأفراد ومراقبو الوزن (Weight Watchers) زيادة الوزن عن حدّ معايير الجسم المثالية، إذ إن كل زيادة تعدّ وصمة عار في المجتمع، ووفقًا لباومان، فإن هؤلاء المراقبين الذين هم أجزاء صغيرة مقارنة بالكل، يغنّون نفس الأغنية وبنبرة موحّدة كأنهم جوقة أحادية الصوت[(١)]، إنهم أشبه بنُسّاك يتبعون دينًا واحدًا ويمارسون عبادات مشتركة ـ طقوس التخسيس ورفع المعنويات ـ على أرضية مشتركة، ويقدمون فروض الولاء لقوائم الطعام والبرامج المقدمة لهم بتسليم وخضوع كاملين، إنهم لا يجتمعون ليأكلوا، بل لكيلا يأكلوا.

والحال أن الأكل كان في أزمنة سابقة حاملًا لمعانٍ وتلميحات عن الجماعة، لا مجرد عادة أو عمل اعتباطي، فقد كان سعيًا للاندماج في الحياة الاجتماعية، وتعويضًا عن الساعات التي قضاها [الفرد] بمعزلٍ عنها، ولكن فردانية الثقافة المعاصرة أنشأت فجوات انقسام وانفصال وانعزال[(٢)]. إن نمط الأكل هذا الذي يطابقه سوء التفاهم الجمعي قد

---

(١) Zygmunt Bauman, In search of politics. Polity Press, 1999, p. 46. (Siyaset Arayışı , Metis Yay., 2013)

(٢) كلمة «gettolaşmış انعزال» جاءت في الأصل مشتقة من كلمة (getto) وتعني مناطق أو أحياء فصل عنصري في المدن، وكانت في الأساس تشير إلى حارات اليهود في بعض أنحاء أوروبا. (المترجم).

رافقه ذلك التفادي فيما بعد حتى إلى الموائد، ثم الغرف، والآن في البيوت. وعلى الرغم من أي استراتيجية منكبّة على الجسد تدفع إلى التأمل في المحيط والعيش طبقًا له إلا أنه يعزل صاحبه في التوجه الجسدي، والجسد مائل إلى أن يقوي مركزيته بازدياد بالنسبة لإحساس الفرد بالهوية[١]. إن الحياة اليوم لم تعد نشاطًا لأجل الجسد أو ضده فحسب؛ بل صارت داخله ومعه، ويتزامن هذا الانقلاب مع خطاب الحرية المعاصر الذي يتجاهل كل ما سواه من قيم وأحوال، والحرية ـ كما الجسد اليوم ـ ليست سوى حالة من شرود لا مسار لها، ولا كناية مضادة (counter-metaphor)[٢]، وقد تُرك زمامها بيدها تبتلع كل شيء بداخلها في أقصى درجات السطحية. إن الجسد الذي خرج عن كونه وسيلة للتربية الروحية إلى التعبير عن الرضا النفسي، قد أحاط بكل معايير واحتياجات العالم الميتافيزيقي.

يلخص الجسد هشاشة واضطراب العالم الحديث وبَهرجته الجاذبة، وهذا الطرح يوضح أن العالم خارج الجسد

---

(١) Chris Shilling, The Body and Social Theory. London, Sage Publications, 1993, p. 1

(٢) أي إن مقولات الحرية والجسد لم تعد ردة فعل على خطاب سائد مضاد، بل شطحت وصارت تعبر عن شرود بدون لجام يربطها، بمعنى: أنها أفكار لم يعد لها «آخر» مضاد لها تتحدد معالمها نسبة له، بل صارت فوضى تضم الشيء ونقيضه. كما أفادنا الأستاذ مصطفى هندي. (المحرر).

في تضاؤل مطّرد، وبالنسبة لمن يقاومه فإن مساحة عيشه تضيق عليه يومًا بعد يوم. إن أكثر المفارقات سخرية حول إعفاء الجسد من كل أشكال القيود بغية الوصول إلى الحرية؛ هو اختزال هذه الحرية في صورة الجسد العاري، وهذه المفارقة تتضمن فكرة أن المطالبة بحرية الجسد يمكن التعبير عنها بالعريّ، بمعنى أن التعبير عن الحرية يعوزه الإسفار عن البَشَرَة. يتجلّى هذا السلوك الخلاعي ـ الذي حلّ محل الأدب والبلاغة ـ في عدد لا يحصى من المهرجانات وفعاليات التمرد التي تتناول فيها مواضيع الجسد والحرية، ولكن الجسد المتكيّف مع الإسفار يُمحى كلما رُئِي؛ لأن التجدّد المستمر للعريّ الذي بات رمزًا سيميائيًا، يهوي بالجسد في حضيض من الوهم المستهلك. يمكن تشبيه هذا السفور الفاضح بالصيحات غير المفهومة لشخص ليس لديه ما ينطق به من كلمات تعبر عما بداخله؛ كلما علا صوته زاد إبهامه.

الجسد: مرآة وواجهة زجاجية

«قد تضخم المرآة من قيمة الأشياء وقد تنكرها.
كل ما يبدو ذا قيمة على سطحها ليس بالضرورة
أن يكون انعكاسًا»[١]

(إيتالو كالفينو)

(١) Görünmez Kentler, Yap: Kredi Yay., 2016.

كل شخص هو قَدَر لغيره كما تنص سياسة الجسد، وعند هذه النقطة فإن الجسد ـ وعلى الرغم مما كان يردده فوكو ـ وإن كان مرصودًا فهو راصد أكثر من كونه ذلك المرصود، لأن عين الجسد تطْرف نحو الآخر أكثر من نفسها، وهذا الترصد ليس مجرد هوىً عابث، فالمرآة التي تعكس الآخرين وتنعكس منهم هي الطريق الوحيد للمرء نحو جسده. هذه المرآة ليست مجرد وسيلة عرض، بل هي ما يربط الأشياء التي هي مصدر للمرئيِّ، بمن يشاهدها في دورة الاستهلاك، ولذا يتعامل الفرد المعاصر مع جسده إما من خلال الآخرين أو من خلال نفسه باعتبار أنها الآخَرُ.

إن الصورة الجسدية بقدر ما هي شديدة التمركز حول ذاتها فهي ـ أيضًا ـ مشحونة بما ينبه بقوة على العالم الخارجي. يعكس المجتمع الجسدي اغترابًا تكثر فيه المشتتات، حيث يراقب فيه الأفراد بعضهم بعضا ويحاكم كل شخص ذاته (الأنا) إلى ذوات ـ أجساد وأجساد ـ ذوات[1] الآخرين. قد يكون هذا هو ما حمل ريتشارد سينّيت إلى القول بأن الناس يتصرفون كممثلي مسرح يقدمون أنفسهم

---

(١) تعبيران يشيران إلى تقمّص كل من الجسد والذات دور قرينه، أو بمعنى آخر إلى المقايضة الوجودية بين هذين العنصرين. (المترجم).

للجمهور الذي يشاهدهم على المواقع التشاركية الحديثة والمدونات[1]، ذلك أن السبيل نحو نفي القصور عن الإدراك البصري ـ الذي وإن كان خيالًا يبتعد كلما لوحق ـ؛ إنما يكون بنمذجة حياةٍ كاملة لتصير آلية تشغيل تحوّل كل محتوياتها على حِدَتها إلى مرايا.

تُنتَج هذه الصور الموغلة في المثالية في الأفلام أو الملصقات الإعلانية وتبقى هناك حلمًا، ويُحتفظ بها بعيدًا عن المتناول، لأن الأجساد المثالية التي تشابه المشاهير ـ في الغالب ـ تستمد قيمتها ـ أو بالأحرى مرغوبيتها ـ من خلال إبرازها بوضوح أمام مرأى الأعين ثم سدّ سبل الاقتراب منها، فكون المرء نجمًا يُلزمه أن يكون مستحيل المنال كالنجوم في السماء، ولا شك في أن النفاذ خلال درع الشهرة وتحقيق التقارب الجسدي يعني انحلال سحر الجاذبية الذي يقويه الظاهر المصقول، والعارض الزجاجي اللامع، والماكياج الفاتن، ومع ذلك فأجساد المشاهير هي أكثر المرايا تأثيرًا في الأفراد العاديين الذين يأملون في التألّق. يستحضر الجسد في هذه المرآة بنية مرنة مؤمثَلة ليقارنها مع أبعاد دائمة التجدّد.

يكتسب كل جسد شكلًا عندما يكون ـ سوية ـ مع أجساد الآخرين وفي حالة منافسة معها في الوقت ذاته،

---

(١) Richard Sennett, Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation, Yale University Press 2012, p. 145. (Beraber, Ayrıntı Yay., 2012).

فالصورة الجسدية لكل فرد هي قسطاس الآخرين بشكل مباشر أو غير مباشر، لذلك يعدّ كل جسد نموذجًا أوليًّا قابلًا للتجربة لا لأجل نفسه، ولكن لأجل هؤلاء الآخرين، ويوائم الفرد المعاصر هويته الجسدية بما يسمعه ويهتم له من قصص الآخرين، مشابهًا بذلك الأطفال الذين ينامون عند سماع القصص. هذا الجسد هو رسمة شخصية صُوِّرَت عبر النظر بعيون الشركاء المحتملين أو المنافسين الذي يلاحقون خصومهم كالظلّ، ولذا، فإن صاحب الجسد ـ أو بالأحرى حامِلُه ـ يكون تحت مراقبة أبدية لا بأعين الآخرين بل بعين نفسه. إن هذه المراقبة الذاتية هي مُرَوِّض الحداثة الحقيقي.



مرآة الحياة: المرآة هي العين المحملة بأذواق المجتمع، في هذه المرآة يشاهد الناس أنفسهم ويرونها الآخرين، ويدركون الفجوات التي يجب عليهم إغلاقها بينهم وبين الآخرين.

فإذا كانت الحياة الحديثة تحوّل الجسد إلى عارضة زجاجية مليئة بالفخاخ يمكن حشوها بكل أصناف المنتجات، وإذا كانت قدسية الجسد لا تُنال بقمعه وذبوله وإنما بصقله واستنساخه، فإن مرآة الوجود يجب أن تصير أداة للإغراء من خلال الإسقاطات النرجسية التي اختزلت في الجسد، وعليها أن تنسلّ من بين الجموع ـ الظلال التي باتت أشبه بدوامة، فتصير في موضع يسهل ملاحظتها فيها، هذا هو قانون اللعبة. وهذا هو السبب في عجز الجسد عن الانفكاك عن معايير السوق وتوقعاته، فلعبة الجسد مليئة بالتناقضات؛ لأن كل محاولة للتميّز في بوتقة المجتمع المحاطة بأنماط الصور، تؤدي إلى التطابق الجمعي. وبعبارة أخرى، كل المظاهر الشاذة والمتطرفة في المجتمع تتطابق في ممارسة تجانسٍ متمايزٍ لا يستثني شيئًا.

وبالرغم من ذلك؛ فالجسد الكائن في العارضة أو المنصة باعتباره أملًا للحياة ـ والشارع والشاشة هما أكبر المنصات اليوم ـ منهمك في تغيير دؤوب للأدوار والطُرُز. إن نظرة الجسد التي تحبسه في تلفّتها للآخر، تعيد إنتاج الرغبة الرأسمالية التي تُرمّز الوجود بوصفه زبونًا فحسب، ولكن هذه الرغبة قد تجاوزت ثقافة الانضباط التي ناقشها فوكو(١)،

---

(١) Michel Foucault, Madness and Civilization (1971), The Birth of the Clinic (1973), Discipline and Punish: The Birth of the Prison (1977).

فصياغة الجسد باتت قائمة لا على التضييق، بل على خطابات التحرر والإرادة، لم تعد المراقبة منحصرة في العيادات ومشافي المجانين والسجون، بل إنها نزلت إلى الشارع، وليست السلطات هي من يراقِب، بل المجتمع حيث المرآة المتعددة التي يتتبع فيها الناس بعضهم بعضًا. هذه المرآة ملعونة، لأنها أصل هوس المقارنة الذي يسبب التعاسة الجمعية.

تنصّ نظرية التناقض الذاتي[١] التي صاغها [إدوارد] هيجنز عام ١٩٨٧م على أن الأفراد الذين يقارنون أنفسهم بالآخرين سيتبعون معايير مثالية أنشئت خارج ذواتهم؛ فإذا حال تنافر بين هذين الأمرين؛ فإن ذلك يؤدي إلى دمار حتميّ للفرد. والجسد الذي يغذيه المجتمع المعاصر - إذ به تركز نظرة الفرد على الآخرين - هو من صنيع هذه المرآة، فبعد أن تثبت المرآة للفرد بأن قناعته بشكله وبما يملك هي مجرد بلاهة، إذ بها تضمّه إلى حلقة الإنجاز (performance) حيث تبارك فيها النجاحات. لا تحب المرآة الاستقرار وهي تجبر الناظر على المراجعة المستمرة. لا تسعى المرآة نحو الغاية القصوى، بل تسعى نحو المزيد الذي لا ينتهي[٢]. إن سلسلة

---

(١) Self-discrepancy theory.

(٢) الغاية القصوى التي تجعل صاحبها الأفضل، والمزيد الذي لا ينتهي هو التفاضل والمقارنة المستمرة، في المتن الأصلي جاءت en وdaha بمعنى "the most" و"more". (المترجم).

الإنجازات هذه المرتبطة بـ«نعم يمكننا ذلك» هي تجسيد لأكوام الخاسرين المكتئبين كما هي بالنسبة لثقافتنا الحالية(١). تراقب المرآة دون انقطاعٍ الإنجازات المعروضة بالضبط مثل ظل يلاحق صاحبه أو صوت داخلي يؤزُّه. إنها مراقبة دورية منتظمة.

والجسد الذي اختزل في صورة مجردة في المجتمع المعاصر يكون مقابلًا دائمًا لحالة من النقص الذي لا يمكن سدّه. إن هاجس القصور الناشئ بين الجسد وصاحبه يضفي على الجسد المنخرط في الوجود شخصية صدامية ذات مزايا مزعومة. وفي الخطوة التالية تحلّ هذه الشخصية محل الشخصية الأصلية وتختزله في معروض سطحي مبتذل. تخصّص المرآة لنفسها وظيفة تحكّم ثانوية ولكن أقوى هيمنة، وذلك بتحويل الجسد إلى عينة للمشاهدة. لسان المرآة حادّ يتحدث دون لباقة، ووجهها يصعق الرائي. إن الجسد أينما وُجد سواء في الساحات أو المكاتب وحتى في دورات المياه، هو هدف أُغلق عليه (lock-on) من قبل عين المرآة، وفيها يتبادل الأدوارَ الفاعلُ (الرائي) والمفعول به (المرئيّ) باستمرار، كما لو أن المراقِب ليس الذات ـ الحقيقية، وإنما هو الانعكاس ـ الوهمي.

---

(١) Yorgunluk Toplumu, s. 8.

إن المرآة علاوة على أنها تُري الذوات أنفسها فهي توحي لها بالأحلام[1]، ففي انعكاسها تتجلى المعايير الجمعية وتأملات المجتمع وانقساماته. تخاطب المرآةُ الجسدَ بلغة عصره السائدة والغالبة، وتهمس في أذنه بقواعد الموضة الرائجة. إن التبادل الذي يتم بأنْسنة المرايا، و«مرْأَنة»[2] الإنسان في مجتمع الجسد؛ يفصح عن النظام المتنقل والذي يشارَك وينفذ على نحو جماعي. إن المرآة التي يقف الفرد المعاصر قبالها لهي الحداثة عينها، حيث تُكتب فيها الطموحات وتُمحى على الدوام.

تفصح الكينونة عن نفسها في الثقافة المعاصرة عبر المظاهر، في حين أنه وفي أكثر الأوقات تحلّ المظاهر محل الكينونة، ولكن هذا التوجّه المفرط نحو التكّشف أثناء السعي وراء المكانة هو نفسه ما يمهّد لانهيار صورة الجسد. يقع الجسد الذي يهدف إلى أن يُرى ـ وكما قيل من قبل ـ في قبضة الفناء عينه الذي يهرب منه عندما يستنسخ ويتكاثر دون ضبط، لأن ما يعطي الأشياء قيمتها هو صعوبة الوصول إليها[3]. واستلهامًا مما كتبه جورج سيميل عن البغايا اللائي

---

(١) Symbolic Exchange and Death, p. 108.

(٢) من المرآة. (المحرر).

(٣) Georg Simmel, On Individuality and Social Forms. The University of Chicago Press, 1971.

تمزّقت كرامتهن لسهولة نوالهن؛ يمكننا أن نقول: إن كل جسد متسلع مختزل في بدلٍ معين لهو مثال توضيحي على ابتذال بلغ فيه تفكك المعنى ذروته. وبناء على ذلك يقال: إن النزوات العابرة تفتقر إلى الوفاء والتعلّق والمرغوبية الدائمة، وأن السآمة المفاجئة وتجدّد الرغبة في البحث بعد كل نزوة عابرة، مرتبطان بذلك. وإن الأجساد ـ كما هي الأشياء المعروضة في الزجاج ـ تُمحى منها كل تراكمات الأمس أثناء تغيير أماكنها وأشكالها، ولهذا السبب في مملكة السوائل[١] فإنه وإن انتهت ثمار شجرة النزعات وذبلت أوراقها فسرعان ما تتفرع جذورها مرةً أخرى وتنفتح بنحو مفاجئ على مساحات جغرافية واسعة. إن الثقافة المعاصرة تتغذى من هذا الجذر بعينه، وتغذيه أيضًا.

---

(١) (akışkanlıklar krallığında) إشارة إلى الحداثة السائلة. (المترجم).

الجسد بوصفه دقّة عرض خيالية[1]

«لم يعد بإمكان (الذات) الممزّقة والمهرقة أن توصف بأنها لبنة لبناء الجميع»

(هنري لوفيفر)

---

(١) المقصود (resolution) بمعنى أن الجسد أصبح كائنًا على الشاشة وتحدد جودته بدقّة العرض. (المترجم).

لقد انتقلنا من الثقافة التناظرية التي رسمت العصر الرعوي إلى عصر الرقمنة حيث كل شيء بما فيه الجسد يتمثل بقيمة هي دقة عرضه، وهذه المرحلة الجديدة التي ترتبط بقدرة الكائن على اتخاذ أي شكل يمكن تخيّله، تعلن عن عودة الجسد الذي قد انتقل إلى حياة الاستقرار قبل عصور، إلى حياة التنقل، أو بالأحرى تعلن عن فقدانه لكل قيمة مكانية. وهذا هو السبب في افتقار صيحات الجسد الحديثة إلى خطوط واتجاهات وأطر واضحة في يومنا الحالي. لا توجد خريطة ثابتة للعالم الذي تجري فيه علاقات الجسد، بل على العكس من ذلك، فإن الحياة السيبرانية ـ وبسرعة الألياف الضوئية (fiber) حيث أنها قد داخلت المكان بالزمان والزمان بالمكان ـ قد صيّرت من الجسد صورة مرئية ذات دقة عالية يمكن إنتاجها رقميًا وتسويقها وإعادة تدويرها. وهذه هي الوسيلة الأكثر شيوعًا وفعالية من حيث إمكانية التغيير التي يطلبها سوق الجسد اليوم.

في الوقت الذي تُرَقْمَن (digitalization) فيه الحياة اليومية، يحيط الرقمي نفسه بالواقع. وفي نظرية الواقع الفائق التي صاغها بودريار بدقة: في ظل هذا التوجه نحو الرقمنة

العالمية يتحول الفرد والمكان إلى جزيئات محاكاة، وتصبح الحقيقة صورًا مرئية مصنّعة، وتصورات ذهنية ليس لها مصدر إلهام مقدس[1]. إن الجسد الذي يراقِب ويُراقَب باعتباره امتدادًا للأنا السيبرانية، يختبر جميع أنواع التجربة والخطأ التي يشرِّع لها عدمُ وجود عالم مأهول يشعر بالانتماء إليه. بعبارة أخرى، إن مشروعية هذا السعي كامنة في كون الشيء الذي يبحث عنه غير موجود في الحقيقة. وفي نهاية المطاف، لن يقي هذا العبثُ الفردَ المعاصرَ من الوقوع في انحطاط تلو انحطاط. وفي الناحية الأخرى يفتح له أبواب غزو زمكاني حيث يمكنه السفر بلا حدود، وإن لم يكن بجسده الحقيقي وإنما بالمحاكاة. والفرد المعاصر الذي يظهر ويُشاهد في تلك المغامرة ـ لا كما هو عليه ولكن على النحو الذي يرغبه ـ يستمتع ولو للحظة بالضياع في ذلك الجهاز هربًا من الحقائق المُرّة، والمأساة هي تقَبّلُ هذا الضياع باعتباره اختراعًا أو واقعًا حقيقيًّا، فتصورات الجسد التي تُجمع رقميًّا تتصف بقابليتها للتفكك والمحو، وفي النهاية أن تكون كما لو أنها لم تكن قط.

داخل الفضاء السيبراني ـ أو ينبغي أن نقول حوله ـ تستحضر أجساد المستخدمين الأشياء المرقمنة المتصلةَ

---

(١) Jean Baudrillard, Simulacra and Simulation. University of Michigan Press, 1994. (Simülakrlar ve Simülasyon, Doğu Batı Yay., 2014).

الفوتوناتِ الشاردةَ والسمجة والعشوائية العالقة في الفراغ الفضائي، ولا وجود للأسرار في كوكب الأجساد الذي تُعمي شفافيتُه، بل على العكس من ذلك، كل جسد يبرز نفسه جاهدًا لإنتاج عرض تراه الأجساد الأخرى المتسكعة فترغب فيه، وهذا هو انحلال الخصوصية أمام المشاع الرقمي. الجسد الذي يلعب دور الذات (الفاعل) في المجتمع المعاصر لا يفتأ يتشيأ خلال عملية الاتصال الرقمي المصممة بينه وبين الجهاز.

ولكن حالة التشيؤ هذه لا تصيّره ممارسًا لدور المفعول به، ولكنها تشيرِ إلى تشاركية مصطنعة، يُوهَم فيها بنوال حق اختيار ما يرغب فيه المرء من بين الخيارات المعطاة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الحق الذي يملكه الجسد - الذي هو في هذه المملكة الرقمية شيءٌ وعارضةٌ زجاجية وزبون - ليس حقًّا بلا شروط، ولا هو مُعْفَى من ارتباطات السوق. وهكذا فإن مشاركة الجسد المركزية في هذه الصناعة هي ما يشكل الجوهر المبرر لتجدّد الاستهلاك. وهذه الحال تدفع الممثلين الواقعيين الذي بقوا بلا حماية مقابل خلاعة الشفافية إلى التعامل وكأنهم عملاء مزدوجون للعالم الافتراضي[1]، وكون هذه الأجساد المرقمنة ذات طبيعة رقمية وقابلة للتقاسم

---

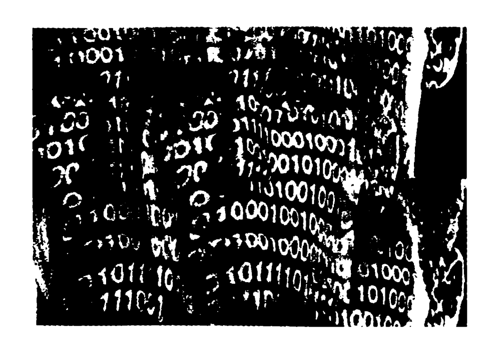
(١) Jean Baudrillard, Fragments: Cool Memories III, 1990-1995. Verso, 1997, p. 125.

والنسخ هي في ذات الوقت سبب ونتيجة لهذا النفاق النفعي والانتهازي.

إن رقمنة الجسد في ظل سرعة التآكل هي تبذير يشمل أقوى ما يهتم له المرء من المشاعر والصفات وحتى العلاقات، بعدما شُيّئت الرغبات. ما من مكان للإيثار غير المشروط، ولا لثبات يمكن الوعد به في هذا السياق؛ حيث توهب فيه الأشياء وتنتقل ملكيتها بسرعة كبيرة لا تسمح لأي شيء أن يصبح تقليديًّا، ولهذا السبب يمكن تشبيه الرغبات بطريق مسدود زُيّنت سُبُله بزخارف تشتت الانتباه. إن اللياذ بالملاجئ الافتراضية بالنسبة للفرد المعاصر الذي لا يملك الشجاعة وسعة الأفق للخروج من طريق يسلكه المجتمع ويتقبله ليفتح طرقًا جديدة؛ لهو انسياق عقلي.

وذلك لأن عالم الإنترنت ـ الذي لا يحتاج فيه تغيير الشكل إلا إلى لوحة مفاتيح وجهاز تحكم وشاشة نشطة ـ؛ يقدّم ـ ولو مؤقتًا ـ سلوان الانتماء إلى شخصٍ ما. إن ميل الجسد إلى أن يصبح افتراضيًّا يذكي تناقضًا حادًّا مع ذلك الحقيقي، وفكرة أن الجسد بذاته يتغذى من ذلك التناقض أيضًا صحيحة، أي: إنه مع زيادة ضغوطات الواقع تتسع الفضاءات السيبرانية فتجد الأجساد السيبرانية أرضية مناسبة للنشوء، ولكن هذا التوسع المنعكس (reflex) وتوجهات الحرية والمتعة التي يؤمل أن تكتمل بالتوسع، ليست سوى

بصيص مبعثر يلوح بشكل متقطع، فحتى أكثر العواطف تجرّدًا لابد وأن تخضع لطبيعة الرقمي فتختزل في الحسّي، ومن الحسّي إلى مجرد بيانات.



لا تقتصر آثار رقمنة الحياة اليومية بانعكاسها على الجسد فحسب، بل تجعله هو نفسه رقميًا، هكذا يصبح الجسد مثل البيانات الحاسوبية تمامًا، حيث يسهل إعادة صياغته/فرمتته وتغيير وظيفته.

في هذا العالم المتوهم الذي يكون فيه كل شيء معدًّا مسبقًا، يمكن للمرء أن يسجّل فيه، ويسجّل دخوله ثم خروجه في الوقت الذي يشاء وبسرعة الضوء. في هذه الأثناء يتخذ المستخدمون الآخرون عرضَ الأنا مرجعًا لأنفسهم، ذلك أنها لعبة جماعية وتبادلية يشعر فيها كل فرد أنه مكلف بإقناع نفسه على الرغم من وجود كل تلك المخادعات. وبما أن كل استفسار يحتمل أن يؤدي إلى خيبة أمل، فإن المرء بمجرد اتصاله بذلك العالم يجد نفسه محمولًا على الإيمان بحقيقته، وإن كل دردشة إلكترونية قائمةٌ على هذه المسَلّمة، وعلى

قصد إرضاء الذات وإرضاء الآخر معًا، وهو يقطع كل مسعى ـ ويمكن أن ندعوه باللقاء الإلكتروني ـ لا يلبي هذا الشرط، وبنقرة زر واحدة، فيتعين على كل علاقة إلكترونية متعددة الأطراف أن تكافح كل لامعيارية [أو سيولة] قد تؤدي إلى فسخ العقد من جانب واحد.

من جهة أخرى، تهب هذه اللامعياريةُ تلك الهويات ـ التي ما زالت تتعرض للإزاحة ـ الأمل في تبييض أنفسها وتنقيتها وإنعاشها واستئنافها ـ ولو مؤقتًا ـ في مظاهر جسدية جديدة. والفرد الذي ترقَّى إلى مستخدم؛ بات يتقمص تلك الهويات المتعددة الكائنة في العديد من النوافذ على الشاشة التي أسرت ناظره، فكل نافذة تنفتح على خيالات مختلفة. والفرد ـ بأريحيته في التصرف كأنه شخص آخر ـ يضع جانبًا كل تحفظاته وحذره ـ إن وُجد ـ، ولا يكتفي بتشييد حاضره ومستقبله فحسب، بل يصفي حسابه مع هويات الماضي التعيس واتهاماته. وفي هذه الجغرافيا الوهمية حيث لا مكان للحكم والقضاء، يلتقي بالعديد من الأجساد الإلكترونية وينفذ خلالها في وقت واحد، وكذا يُنفَذ إليه. وها هنا تعزّز جميع الخصائص التي تكفي لوصف الشخصيات في الحداثة مثل المهنة والوزن والطول ولون العين وتصفيفة الشعر والطراز. وهذه الاستراتيجية التي يمكن تعريفها على أنها نوع من الإدارة السطحية تمكّن المستخدم المعني من إبراز نفسه

ليُختار بسرعة. إن القالب الذي ستذوب فيه المتعة المرجوة هو السرعة، ولا أحد يمكن الاستغناء عنه في هذه العملية. إن كل واحد في شبكة اللقاءات اللحظية والمتصادفة هو قدر محتمل لشخص آخر.

الجسد مجرد ظل ملون أو انعكاس في الشاشة، وكل اسم أو مَخلَص (اسم مستعار nickname) مُدرج هو بديل يحلّ محل الآخر. إن كل شخص ينفذ خلال بناء الوجود غير المكتمل هو مجرد ضيف، وجميع المعلومات التي حُصّلت عن الضيوف هي بقدر ما يشاركونه هم عن أنفسهم. وهذا الحكم ليس مانعًا للبدايات الجديدة التي يُطمح لها مرارًا وتكرارًا، بل ـ على العكس ـ مبرر لها، واستمرارية التواصل الرقمي متأرجحة على الدوام بين مدّ وجزْر «هل نكتفي أم نستمر»، ولذا يجب على كل جسد ـ وإن كان يزيّف أو يبالغ في تصوير نفسه ـ أن يكون متسقًا في ذاته. إن أهم ما ينغّص شاشة التواصل الرقمي هو الريبة التي تنتاب أحد الأطراف حيال واقعية ومصداقية اللعبة واللاعب، وإن أدنى تساؤل كفيل بصرف الانتباه ـ الذي هو في أساسه هشّ ـ إلى الآخرين. نسيج التواصل الرقمي هذا هو نموذج للعلاقات اليومية في الثقافة المعاصرة، وهو أحد أكثر الأمثلة إثارة للاهتمام عن المدى الذي يتغلغل به الافتراضي في الواقع، والواقع في الافتراضي.

أما في عصر التواصل التناظري فقد كانت العلاقات بطيئة جدًا، كما هو الحال بالنسبة للهيئة الجسدية والشخصية، ولكنها كانت غاية في القوة والوثوق، لأن كل تغيّر في الظاهر يرافقه إلحاح النفس، ويخطو معها كل خطوة. وعلاقات اليوم سريعة يسهل إنشاؤها، كما يسهل الخروج منها، بحيث لا يمكن لأي منها أن تخلّد في ملحمة أو تترك إرثًا، واستحالة نشوء قصة جديدة كقصة مجنون ليلى مردّها أن العناء والتفاني والبذل الموجود في الحكاية قد أُخرج من قاموس الفرد المعاصر. لم يعد اتساق السلوك والموقف سبيلًا للتعبير عن المشاعر وإعلانها، بل المظاهرُ المؤقتة المقتصرة على المظهر الخارجي، تمامًا مثل الوشم.

إن موضة هذا العصر هي تخطّي كل الجبال التي ينبغي حفرها كما في قصة فرحت(١)، ويبدو أنه لم تعد هناك قيم معنوية يضحّي الفرد المعاصر بحياته من أجلها، على العكس من ذلك فهو في سعي وراء إيديولوجيات وعلاقات ومغامرات يتحصل عليها من خلال بعض الوسائل، ثم يجعل تلك الأمور بعينها بعد تحصيلها أدوات ووسائل. وهذا هو سبب

---

(١) فرحت وشيرين (Ferhat ileğirin) هي مغامرة غرامية من كلاسيكيات التراث الشعبي التركي، وكان فرحت قد طلب يد شيرين أخت السلطان، ولكن السلطان طلب منه ـ تعجيزًا له ـ أن يشق الطريق للماء ليصل إلى المدينة، فأذعن للأمر وحفر لأجل ذلك الجبال والصخور. (المترجم).

وقوع الجسد ـ الذي فقد مكانته المميزة في عالم الأشياء ـ في مصيدة الولع بالجنس والجنسانية، وعدم مقدرته على المقاومة. إن هذا التشديد على الجسد مرتبط ارتباطًا وثيقًا بانتقاله إلى مركز أجندة وسائل الإعلام.

الجسدُ غَرَضًا على الشاشة

«إن ما يدفع الجماهير اليوم للتحرك ليس التفككَ بل العدوى»[١]

(جان بودريار)

---

(١) Kötülüdün Şeffafl:dı , Ayrıntı Yay., 2016.

إن الشاشات التي لا تُحصى وتراقبها عين المجتمع، وتُراقَب أيضًا من قِبَلها؛ هي المورد المشترك لهذا العصر حيث يفصح فيه عن التوقعات الجمعية حول الجسد. وفي داخل الشاشات ـ وتشمل كل نوع: من شاشة التلفاز إلى الحاسوب، ومن المجلات إلى الملصقات الإعلانية ـ التي نظمت عملية انتقال مشاكل الجسد من المشفى والعيادة وصالات الرياضة، لتبث تلك المشاكل في كل نواحي ولحظات الحياة حيث تُحَدّث مقاسات الجسد ومن ثم يزجّ بها لتُوزّع. وبهذه الشاشات يستثار شعور عدم الرضا ومصدره المتمثل في الروح الحاسدة/ المقارِنة، على نحو استراتيجي، فإنه يتأتّى لكل شخص يدخل في إطار الشاشة أن يصبح خبيرًا، ولكل فكرة أن تصبح حقيقة. وعليه فالجسم بكونه غرضًا على الشاشة ـ بجميع امتداداته بما في ذلك الصحة ـ ينبئك بنوع من الانحطاط.

إن الأطروحات المنبثة من الشاشات تصل المنازل والمقاهي، وتخترق الدردشات العائلية والدراسات الأكاديمية، وتجد لنفسها صدى كأنها نصائح إجبارية. إن مجتمعنا هو مجتمعُ آفةٍ يتحدث عن الصحة، أو مجتمع فناء يطمح إلى الخلود. إن إنكار الحقيقة في هذا الصدد يغذي

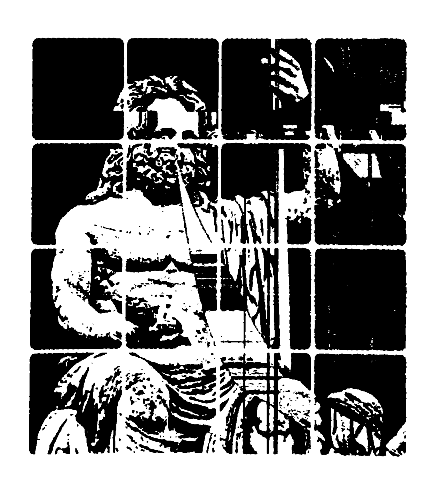
تلك الحقيقة بذاتها بطريقةٍ ما، أما خبراء الشاشة فهم يقدمون لنا طرقًا لإصلاح كل شيء، وسبلًا اصطناعية لبدايات جديدة وعظيمة. إن هذه النصائح التي تذاع في جملة أو صورة أو صوت، تستدعي للذهن فيروسَ غوايةٍ انفصل عن بؤرته ـ أي: الشاشة ـ وانتشر بسرعة بين المشاهدين.

توسوس الشاشة ـ إذ صارت ثقافة ـ بعِظَم المكافأة التي تأخذ الألباب إذا أطاعها السامع، وباللعنة الحتمية التي ستصيبه إذا أهملها، فهي تصوغ خطابًا عن كون الحياة اليومية طافحة بالأعراض القاتلة التي تتطلب اتخاذ التدابير كل لحظة، حتى إنه ليُجبر المجتمع المعاصر على العيش وفقًا لصيغ لا يعرف لها هدفا ولا لها صيغة مطلقة، إذ إنه في كل لحظة تخرج إلى الوجود اكتشافات جديدة وتشخيصات وتحذيرات. إن الجسد وقد صار غرضًا على الشاشة أشبه ما يكون بأحجية صور مستحيلة الحل، ولكنها تستمد قوتها من هذه الاستحالة لا من غيرها. تمثل الشاشة تنويرًا تهكميًّا عديم المعنى، حيث تسخّر فيها المعرفة كلها لأغراض جسدية/ دنيوية.

إن الشاشة التي تحشد الأفراد وتضعهم على شفا دمار شامل، تنشئ أيضًا فكرة أن نظام الجسد اليوم هو قيمة تنتمي إلى مجال العموم، وسياسات الجسد العالمية في كل ساعة من اليوم وبغض النظر عن اختلاف الأماكن ـ من المذياع إلى التلفاز ومن الإنترنت إلى السينما وفي كل زاوية ـ؛ تدفع

المرء للاعتقاد بأن التمتّع بالصحة والجمال هو حق ينبغي امتلاكه في ظروف تعاون جماعي. إن الفرد المعاصر الذي يندفع بجنون من جهة وتحيط به الأنشطة الترفيهية من جهة أخرى، يُرغم في موقفه هذا على الاستعداد الذهني ليقدر على تهذيب الجسد، لأجل الجسد.

إن كل شخصية ـ جسد تظهر على الشاشة أمام أنظار الأفراد الذين يتحمسون من صميمهم طامحين لنيل الخلود في هذه الحياة الفانية، تُقرأ على أن المقايضة الوجودية (ontological) بينها وبين العالم الذي تعيش فيه، ضرورةٌ لا مناص منها.



الجسد ـ الشاشة العصري أو الشاشة ـ الجسد العصرية. في هذه الثقافة تتصف بالهشاشةِ كلُّ القيم المعروفة بالثبات والرسوخ. الجسد باعتباره شاشةً هو ما يعبر عن القدرة على اتخاذ أشكال غير محدودة ومن ثمّ عدم اليقين.

هذه الشاشات التي يمكن أن ندعوها شاشات ـ جسد، تذكرنا بحاجة الجسد للإصلاح، فهو الذي يتقادم على مر الأزمان ويضمحل ويتآكل ويتحلل. هذا التذكير وإقرار الفرد به يتغذّيان على هاجس الموت الذي يحمله كل منهما، أي: إن الشاشة التي تُبرز جراح الجسد تصفُ أيضًا المرهم لها. ومن خلف هذه السردية يتوارى أمل الخلود المستحيل، وهو مستحيل لأنه مهما سُوّقت فكرة الجسد المثالي فتلك الوصفة المثالية التي ستحميه من الفناء غير موجودة، ولن توجد.

تستمد الشاشة جاذبيتها من سرعتها في طمس الماضي، فالجسد ـ المشاهد الواقف أمام الشاشة يتعرض لفقدان ذاكرة مقصود. يجذب آلان دو بوتون الانتباه إلى التماثل بين المستشفى والتلفاز في أمر فقدان الذاكرة:

«إن فقدان الذاكرة المؤسساتي في أقسام الحوادث والطوارئ في المستشفيات موجود في غرف الأخبار أيضًا؛ إذ تمسح بقع الدم وتتلاشى ذكرى المتوفين كل ليلة»[1].

هذه البيئة التي ليس فيها مجال للشفاء التام والمؤكد تعيد إنتاج كل الأصوات والصور في صيغة رسالة يأخذها المشاهد على محمل شخصي، ويبدي الجميع رضاه

---

(١) Alain de Botton, The News: A User's Manual, Vintage, 2014, p. 252 (Haberler: Bir Kullanma Kılavuzu, Sel Yay., 2015).

واستعداده لاتخاذ أشد القرارات تطرفًا، وتجرّع أعلى الأدوية تركيزًا، بل واستئصال أجزاء معينة من أعضائهم إذا لزم الأمر، وكون كل تنقيب عن الحلول بشأن الجسد وكون منتهى كل سعي يؤدي إلى مشاكل أكبر مرتبط بهذا الهوس غير المنضبط.

فحتى الطب فيما يتعلق بسياسات الجسد ـ بوصفه قطاعًا ـ وتحت ظرف خارج عن السيطرة بات يستغل تجاريًّا وأقحمت فيه أساطير الجسد الجيد، ومن ثمّ بعد أن صار الجسد وصحته يمثلان معنى الحياة، وصار ذلك المعنى صناعة مربحة مثله مثل أي عمل تجاري مربح[١]، ونتيجة لذلك يكون الإنفاق لأجل الجسد الجيد في المجتمع الرأسمالي المعاصر غير مشمول في بند النفقات. يدأب خبراء الشاشة على تحديث العلاجات والأدوية التي يقدمونها لأجل الصحة والجمال بما يتوافق مع منظومة الصناعة. والجسد هنا ينطوي على تلميح إلى نوع من تشخيص للأمراض الاجتماعية يشمل سلوك المستهلك الجمعي، لذلك لا يمكننا أن نعد أدورنو مخطئًا عندما عكس تعبير كيركغور عن «المرض المميت» إلى «الصحة المميتة»[٢].

---

(١) Terry Eagleton, The Meaning of Life: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2008, p. 28. (Hayatın Anlamı, Ayrıntı Yay., 2012).

(٢) Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Metis Yay., 2005, s. 60.

ليس ثمة مانع من الافتراض بأن الطب أيضًا قد اختُزل ـ بطريقةٍ ما ـ في ثقافة الشاشة، فالمستشفيات التي كانت مؤسسات خيرية في السابق، ثم تطورت إلى أن تكون شُعبًا واختصاصات علمية في أماكن معينة، قد نزلت بنفسها إلى الشارع بثِقَل الشاشات، أو بعبارة أخرى فقد جعلت الشاشات من عقل الفرد المعاصر عيادة ذات وجود ذهني تدور فيها قصص نجاح وإخفاق لا حصر لها. والتأثير هذا بعيد كل البعد عن تبادل الأفكار، ولكن عامل الحسم فيه يحدد من خلال العواطف والسلوك والعادات. إن الشاشة بجمعها بين الأنظار المتباعدة، تؤمّن لسياسات الجسد دورتها حول العالم.

إن الأفراد المشتتين بتبنيهم أبعاد الجسم المثالي المجمع عليها يتوصلون بفضلها إلى شعور الـ«نحن». كل امرئ هنا قسطاس للآخرين، فرعب الوحدة ورهاب الإقصاء وإرادة التغير تتقاسم اعتزازها المشروع هنا، ولذا يمكن القول بأن الشاشة ليست مجرد نطاق محدد، بل هي نوع من حبكة/ شبكة، وهذه الشبكة التي يمكن تهيئتها وفق مفهوم تلفزيون الواقعِ تجدّدُ سلطة الطب والعلم، وتعيد إنشاء فكرة أن العالم مؤقتٌ وأن الفرد المعاصر ذو جسم هشّ، ويعتبر هذا التصورُ كلَّ شيء يؤذي الجسد وكل علامة شيخوخة؛ هجومًا عاتيًا على الوجود كله.

هذه الشبكة التي تختبر فيها نفسية الهلع التي يشاهدها العيانُ قد امتدت من كل بقعة من زينة الشاشة إلى خطابها ومن تصميمها إلى فلسفتها. باومان محق بقوله:

«إن المخاوف والهواجس التي يضرمها السوق وما يؤدي إليه من آلام هي ما يُنشئُ سلوك المستهلك الذي لا بد منه لاستدامة السوق»[١].

ولهذا السبب يسلط الضوء على كل علامة مميزة على المرض/القبح الجسدي، أو كما هي العادة يؤتى بإشارات مصطنعة. يوجّه أولريس بيك النقد إلى العلم ـ الذي يمكننا أن نخصّصه هنا تحت عنوان الطب ـ كونه عنصرًا فاعلًا في اختلاق عوامل الخطر التي تحرّض المجتمع على أنواع الأنشطة الهدّامة[٢]، وتبعًا لذلك فجوهر النزعة الاستهلاكية هو في رؤية المخاطر والمجازفات في كل مكان. أما الشاشة حين تُداخِل الطب في الحياة فهي تُشَيِئُّ الطب كما فعلت بالحياة اليومية. وهنا تحدد الأدوار والمسؤوليات التي يجب أن يقوم بها كل فرد حرّ. وفي المحصلة، يصبح تقديس الجسد والإذعان للشاشة والطاعة للطب أمورًا أساسية.

---

(١) Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ve Yorumcular, Metis Yay., 2012, s. 225-226.

(٢) Ulrich Beck, Risk Society: Towards a New Modernity. Sage Publicati ons,1992 p. 29. (Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru, Ithaki Yay., 2011).

وبالنسبة للجسد، المعنى الذي يحمله اليومَ العلمُ، وخاصة الطب وبالأخص الطبيب، يشبه الحكماء الذين قطعوا ذات يوم آلاف الكيلومترات بحثًا عن سرّ الحياة، إلا أنه يبدو أن السرّ والحل كله بيد الطبيب وحده. إن إضفاء الطابع الجسدي والطبي على الحياة اليومية قد جعل من الأطباء أحدَ العلامات الفارقة لعصرنا، لأنه وإن لم يستطع أن يمنع الموت فهو يمثل الكفاح ضد أسبابه. ولهذا معنى آخر: جاه الطبيب يتناسب طرديًا مع مخاوف الموت التي تنتاب الأفراد المعاصرين، الذين يعتبر كل منهم مريضًا على حدة.

في المرحلة التالية تحاصر الحياة اليومية المعلّقة بالطب[1] لا الموتَ نفسه ولكن طرقَ الموت. لم يعد الفرد المعاصر مستقلًّا وحرًّا حتى في موته كما لم يكن في حياته. إن المجتمعات الرعوية والروحانية التي كانت تؤدي فرائض وطقوسًا دينية جماعية للتخفيف عمن يعاني سكرة الموت، باتت تسلم اليوم أحبابها في لحظاتهم الأخيرة إلى رجال دين عصرنا «الأطباء»، وإلى المعابد العصرية «المستشفيات»، حيث يلفظ أقاربنا أنفاسهم الأخيرة في وحدات العناية المركزة المعزولة في صمتٍ قاسٍ، فلا يمكنهم البوح

---

(١) استعمل المؤلف هنا مصطلح (Tıbbileşme) وهو يعني هنا: تعلّق الناس المفرط بالطب وأهله، ومعناه المعجمي يطلق على إدراج أمرٍ ما لم يكن يعتبر مشكلة صحية من قبل، وجعله مشكلة قابلة للعلاج الطبي. (المترجم).

بمشاعرهم ولو بكلمة. ومع دوام عجز الثقافة المعاصرة عن تحقيق الخلود، فهي تضطرب لكي تمحو علامات الموت وتمحو ذكرى الميت، وكأنه لم يكن قط.

الجسد: السعي نحو الخلود

«إن أبرز مساعي الحياة هي الحيلولة دون الاعتياد على الموت»[1]

(إلياس كانيتي)

(١) Ölüm Üzerine, Payel Yay., 2007.

الموت هو مصداق للحتمية غير المعقولة وللسعي في الهروب، والموت يتجلّى فيه القلق بشكله الاجتماعي حيث يختبره الفرد، ولكنه يكتسب مفهومًا جماعيًّا/مجتمعيًّا، وهو من التابوهات الأكثر حضورًا في الأذهان وأقلّها ذكرًا على اللسان. هو أكثر الأشياء غموضًا وأكثر ما يُسعى لفهمه. إنه حاضر معنا في كل آن ولكنه منبوذ دائمًا. إن الموت أمر يثير الفضول بكل ما يحتويه من جدل، ويثير القلق لأنه خروج عن الزمان والمكان، وهو أمر يتحقق في الجسد ولكنه وراء العقل. بعبارة أوضح، هو ذلك الذي استُبعد من حقل العقل، وأُخفي وجوده بفعل الحياة.

محاربة الموت عمل مستعصٍ لا يسع الفرد المعاصر أن يقوم بها وحده، ولهذا السبب نجده يواجَه في حرب شاملة. وبرغم القواعد الصحية النموذجية المستحدثة فالوقوف بشموخ أمام الموت أمر لا يدوم، فالموت متمرس في إيجاد الحلقة الضعيفة التي تمكنه من الجسد بكل الأحوال، لذا فإن مقدرة الطبيب والمريض عاجزة إلا عن الهرب ما أمكن من الموت والشيخوخة اللذين يستحضران فكرة الموت، أو بالأحرى بذل الوسع لطمس أماراته، فلأجل ذلك يُنظر إلى الموت على أنه تجربة غير طبيعية، ولذلك يقرر المجتمع المعاصر

فكرة «الموت الطبيعي» بدلًا من «الموت أمر طبيعي» ما يدل على وجود الوفيات غير الطبيعية.

يقول شروين نولاند في كتابه المسمى «كيف نموت: تأملات عن الفصل الأخير من الحياة»:

«لا يمكننا أن نجد أيًّا من الذين غادروا من بيننا في قائمة الأسباب الخمسة عشر الأولى للوفاة، ولا في أي مكان من هذا الموجز الذي لا روح فيه»[1].

إن هذه العبارة الساخرة لنولاند ـ بصفته طبيبًا ـ ليست نقدًا للطب فحسب، ولكن ـ ومن منظور أوسع ـ فهي تنتقد مجتمعنا المعاصر الذي نعيش فيه. ووفقًا لذلك فالحياة طبيعية ومستحقة، والموت شيء مصطنع وإجرامي. يصوغ بودريار هذا الأمر بهذه الكلمات:

«كما يأمرك قانون الأخلاق إلزاماً بـ(لا تقتل) فقانون المجتمع يأمرك بـ(لا تمت)، على الأقل لا تمت على ما تهوى، بل على الوجه الذي يراه القانون والطبيب مناسبًا، ولكي يحكم بمناسبة الموت لك فإن ذلك يتطلب إصدار القرار بذلك»[2].

الموت حدث موضوعي ولكن القيم والتصورات حوله اجتماعية ـ ثقافية، فلكل مجتمع وثقافة تصورها الخاص

---

(١) Sherwin B. Nuland, How We Die: Reflections of Life's Final Chapter. Alfred A. Knopf, Inc., 1994, p. 77. (Nasıl Ölürüz: Yaşamın Son Döneminden Izlenimler, h2o Yay., 2013).

(٢) Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm, s. 316.

والأصيل للموت وبه تواجهه. فمثلًا إن كان الموت يُنظر له على أنه عدو مروّع؛ فذلك لأن الثقافة المعاصرة قد أَوْغَلَتْ في تقديس الحياة والعيش، فهاجس الموت متعلق بحب الحياة. وكل تشخيص للجسد مُضمّن في سياق ثقافي مماثل، وطموح المجتمع المعاصر في الجسد المثالي يلازم التوق إلى الخلود، والمرض والقبح يمثلان داعي الموت و/أو شكله الذي يسعه محاربته، ولهذا السبب تحديدًا تمثل كل خطوة في تهيئة البدنِ تجسيدًا لمقاومة الموت.

إن الحياة المعاصرة السائلة هي عبارة عن سلسلة من البدايات الجديدة التي تحجب النهايات المؤلمة بلمح البصر[1]، والجسد هو مكان مواجهة الفناء الميتافيزيقي بشكل ملموس، فالفرد المعاصر الذي يلوذ من جهله بيوم وفاته إلى اطمئنانه بمظهر الشباب المحسوس؛ يناضل أمارات الشيخوخة التي تبّصره بالرحيل الأبدي وكأنه يصطدم مع الموت، والمواقف التي يباغت فيها الموت ـ وإن كانت تعط للحظات خاطفة ـ تتلقاها الثقافة المعاصرة لا على أنها وداع قبل أوانه، ولكن على أنها وداع مبكر غير متوقع، لأن الموت الذي يأتي دون نذير يفسد جميع الخطط طويلة المدى، ويخمد سياسات الرغبة التي تذكيها الحداثة. إن

---

(١) Zygmunt Bauman, Liquid Life, Polity Press, 2005. p. 2.

السياسة المتمحورة حول الحي ـ الجسد[1]، وفي كل أحوالها تجعل الموت حدثًا وذكرى برّانية، وتنظر إلى الموتى وكأنهم «الآخرون» في مقابل الناجين[2].

إن المقابر التي هي منازل الموتى أحدُ الأماكن التي لم تستطع الثقافة المعاصرة اقتلاعها، ولكن استطاعت إزالتها من قلب الحياة اليومية، ذلك أن المقابر التي تجعل من الموت خطبة مشحونة بالرسائل، تورث خللًا في سوق الحياة الذي يعجّ بالمباهج، وإن كان مقت الإنسان الموتَ وهربه الدائم منه يعني في الأصل معيّته طول الوقت، فالموت في الثقافة المعاصرة لا يوجد في كل لحظات الحياة، بل يوجد حيث تنتهي. الموت هو خاتمة القصة، والخوف منه مرتبط بالعيش أكثر من الموت. إن الخوف الذي تثيره فكرة الموت يهيمن على الحياة نفسها وعلى تركيبها المكاني.

ولما كان الموت شيئًا غير اعتيادي اليوم، بات من المستنكر بناء المقابر في المراكز حيث تكون في تشابك مع العامة. وهذا ـ بنحو ما ـ يعد سبب دفع المقابر الحديثة وعزلها إلى أطراف الضواحي وهيكلتها بتصاميم دنيوية، وكأنها مهيئة لتكون أماكن تنزّه. وبالفعل، باتت الحياة تزين المقابر

---

(١) تعبير الحي ـ الجسد يعني أنه تمت مقايضة وجودية بين هذين الطرفين، أي: إن الجسد صار هو ما يمثل الحياة/الوجود. (المترجم).

(٢) للتوسع في فهم معنى (الآخر) يراجع الفصل الأول من كتاب «مجتمع الاحتراق النفسي» لبيونغ شول هان (المترجم).

بزخرفها، كل شيء هناك يبدو وكأنه يسعى ليمحو بريق الموت، إلا ما نعلمه مسبقًا ودون جدال من وجود الموتى في هذا المكان. ذلك أن الموت في رأي الحداثة ـ وعلى الرغم من التقدم العلمي والتقني الهائل الباهر ـ ما زال عدوًّا لا قِبَل به يفسد النظام ويعكر الفرحة، أو كأنه داء عضال.

إن المستشفيات بمعمارها الفريد في مراكز المدن والمتخصصون بنمطهم المُوَحَّد الذي يمكن رؤيته/ تمييزه بوضوح؛ هي ـ كما قال بودريار ـ مظاهر للذهنية التي تستبعد الموت كما استبعدت المقابر[1]. وإن كان يموت في اليوم الواحد الفئام من الناس، فالممرات التي يحافَظ على نظافتها والصرامة المستترة الخالية من العواطف، تُظهر وكأن أحدًا لا يموت. الموت هنا كالجريمة، لحظة قاتمة ينبغي أن تتم بأسرع ما يمكن، وأن تُخفى قرائنها بخفة وبراعة. وحياة الشخص الذي مات للتو وأزيح عن فراشه يطمسها الذين سيخلفونه في سريره من دون أن يترك هو أي إرث. وبحسب نولاند، فعصرنا هو عصر الموتى الذين غيّبوا عن الأنظار، أو بعبارة أخرى عصر الموت غير المرئي[2]. إن أوضح المؤشرات على أن الموت في منأى عن الأنظار يمثل تجسيدًا لخدمة المجتمع هو أن هذه الوفيات المستخفية تكون

---

(١) Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm, s. 331.

(٢) Nasıl Ölürüz: Yaşamın Son Döneminden Izlenimler, s. 328.

محصورة في زوايا المستشفيات حيث لا يتردد عليها أحد. إن فراش الموت بخصوصيته وحرمته وانتمائه إلى المجتمع والذي يمثل فن الاحتضار قد حُيّد، وترك الأمر للمستشفيات التي حوّلت فن إنقاذ الحياة إلى مظاهر[1].

ومع ذلك فالفرد المعاصر الذي يختزل الموت في بعض المظاهر ويخاف من تعبيراته البصرية في الوقت ذاته، يعدّ الموت إجراءً يمكن استباقه بالتخطيط له. يشير أنتوني غيدنز إلى أن الوجود في دنيا الحداثة الفائقة يوازي العيش في بيئة ذات أخطار قد استُبعِد القدر المجهول من نظامها[2]، لأجل ذا قد حلّ الموتُ في وحدات العناية المركزة حيث الهيمنة للعلم اليوم؛ محلَّ الموت الذي تهيمن على طريقته الاحتمالات المبهمة. يشير هذا الأمر إلى أن العصر الرعوي الذي كان يعدُّ الموت بيانًا مجتمعيًّا حيث يموت الجسد فيه، قد مُحي[3]، وحلّ محله ـ وبمناورة مميزة على خلفية الثورة التقنية[4] ـ عمليةُ (process) إظهار الجسد «وكأنه أقل موتًا». هذه الثقافة ـ كما يخبرنا بودريار[5] ـ تقدس فلسفة الصحة وتجهد لتطهير

---

(١) A.g.e. s. 342.

(٢) Antony Giddens, Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age, Blackwell Publishing Ltd. 1991, p. 107.

(٣) Clifton D. Bryant, Handbook of Death and Dying, Sage Publications, Inc., 2003. p. 402.

(٤) Alain de Botton, Çalışmanın Mutluluğu ve Sıkıntıs:, Sel Yay., 2008, s. 323.

(٥) Symbolic Exchange and Death, pp. 39-40.

الحياة من أمارات الموت، لهذا السبب لا يعتبر الفرد المعاصر ـ وهو الذي يعضّ بالنواجذ على الحياة التي يعيشها لأجل الجسد فيفرّ مُتهالكًا من فكرة الموت ـ السعيَ وراء الجسد الجيد أمرًا جماليًّا، بل يعتبرها مواجهة وجودية خالصة.

إن غُصّة الوجود المتذبذبة بين معضلة الهرب من الموت، والوقوع في قبضته؛ هي ما أحدث تجليات الاغتراب الجسدي، فالموت الذي لا يبالي بكل خطط النظافة والجمال والصحة يُجهض كل محاولات الكمال باستثناء نفسه. بعبارة أخرى فالموت بعدم انتظامه وعدم القدرة على التنبؤ به لا يفتأ يطور أشكالًا متحوِّرة لا يُحسب حسابها من العصيان في مواجهة جميع سياسات الجسد. لا ريب في أن الجانب الذي ينال القدر الأكبر من الحماية هو الجانب الأضعف من الإنسان، فهذه هي حبكة البشرية منذ الأزل. إن الموت بالنسبة للفرد المعاصر الذي يُشجَّع على الحمْية وجهاز المشي والغذاء العضوي والعلاقات الخالية من التوتر والنجاح الدائم؛ هو وقوعه في قبضة الشيء الذي يهرب منه، ولأن نظرة الحداثة إلى العالم مستندة على الاحتماء لا الكفاح، فالجسد الذي صار شديد الحساسية، وتكيّف مع المضادات الحيوية؛ ضعيف أمام أي هجوم يتعرّض له. إن هذه الهشاشة هي الصدى المفجوع والمتكرر على الدوام لنفسية الفرد المعاصر المغرور الضعيف والمتجاسر الذي ينحلّ عزمه عند أضعف هزّة.

الجسد: المفرّ

«الهرب هو الشيء الأكثر عملية، ورأس المال يؤمن إيمانًا جازمًا بفكرة: لنهرب إلى الأقاصي...
الهرب مشحون بالرسائل.
والرسالة على خلافه، تبدو على ما هي عليه في الحقيقة: الرغبة في الهرب مِن الهرب. إنها تشيّؤ المقاومة ضد التشيؤ»[١]

(ثيودور أدورنو)

---

(١) Minima Moralia, s. 208. p202.

يمكننا تمثيل الجسد ببئر تتجمع فيه جميع المشاعر المترعرعة في الثقافة الحديثة، هذا البئر الذي تكدّس فيه الإرهاق والتحمس، والشهوة والسآمة، والآمال مع ما يخيّبها؛ يعبّر عن الخواء الذي يقع فيه الفرد المعاصر تارة ويلتجئ إليه تارة أخرى. ولكن، هل من كون آخر يُختار ليكون ملاذًا مأمولًا حيث يسع الجسد أن يبتعد عن نفسه وينفتح على بدائل جديدة؟ أم يمكن إنقاذ الجسد ـ المصنّع (synthetic) إذا تحوّلنا عن المدن ـ حيث تتحرك علاقات الثقافة المعاصرة بسرعة خاطفة ـ إلى الطبيعة حيث العزلة؟ أتكون صيانة الصحة العقلية والنفسية بإغلاق منافذه نحو العالم الخارجي ـ حيث لا حد لمطالبه الجسدية التي لا ينفك يرتبها ـ واللجوء إلى غرفة مقفلة في منزل معزول؟

إن توجّه الهرب الذي يتمثل اليوم في الوحدة والتوق إلى الماضي والطبيعة البِكر، هو رد فعل رومانسي ـ وبعضه نابع من الحنين ـ تجاه بنية الحداثة المُضنية، وردة الفعل هذه مستندة إلى ملاحظة إقصاء الثقافة المعاصرةِ الفردَ ـ وعبر جسده ـ عن جوهر الوجود، وكل مكان يجعله المرء ملاذًا يهرب إليه فيستشعر فيه فضيلة الخصوصية (*mahremiyet*) أول الأمرِ، سرعان ما ينقلب ويتحوّل إلى ذبول الحرمان

(*mahrumiyet*)[1] ولا يلبث الأمر طويلًا حتى تخنق برودة الوحشة والعزلةِ رونقَ الملاذ ودفئه، وينتزع الجسد من إنسانيته إذ يصير في هذه الحالة مجرد وسيلة للتغذية والإيواء، ثم يجفّ وييبس وراء جدران القطيعة وغياب التواصل، وبالأخص في ظل افتقاره للمحبة المتبادلة. هذا الانسحاب المتمثل بكونه توجهًا قسريًّا يفسح الطريق أمام ترسيخ الروتين الذي لا يمكن مواجهته فيحل محل الإرادة.



جسدُ الحقيقة: إن تجاعيد الشيخوخة التي تبرز أعراض الموت بقوة، تشدد على حقيقة أن الجسد يفنى. وهي تنتظر اليوم الذي تكشف فيه عن نفسها خلف ستار الحقيقة بصبر وعزيمة.

---

(١) كلمتا المحرمية والمحرومية موجودتان في اللغة التركية، والأولى بمعنى الخصوصية والحرم الذي لا ينبغي للأجانب الاطلاع عليه، والثانية بمعنى الحرمان. (المترجم).

ويقع استخدام وسائل التفاعل الإلكترونية التي تحيط بالجسد في قلب حلقة الترسيخ المفرغة. وقد نرى في هجران هذه الوسائل التي تبث وَشْوَشات الثقافة المعاصرة أملًا في المستقبل، ولكنه لا يعدو أن يكون الآن يوتوبيا بعيدة، لأنه من المستحيل في ظرفنا أن ننطلق إلى مغامرة من دون أن نحدد نقطة للعودة، ولا قدرة على ابتكار انطباع جديد ومخالف من خلال سفر زمني إلى المستقبل، فكل شيء هناك قابل للتوقع ومطاوع للتحكم. والإنسان المعاصر مدرك لجميع الاحتمالات الشاذة لكونها معارف مسبقة، وبها يستنفد كل مغامرة محتملة قبل بدايتها ويخرجها عن إطار المألوف. إن حلم المغامرة الحداثي جثة هامدة في ذاته وإن كان ظاهره حيًّا.

وأمرُ إسقاط أقنعة الجسد متوقف على تجاوز الثقافة المعاصرة التي تشترط تلك الأقنعة. وكل هاجس مُلاحَظ للفرد المعاصر ـ في توجهاته الجسدية ـ عن الهروب/ الانفصال فهو يحمل آثار التوتر الناتج عن تناقض الوعود مع الحقائق، وما من صلة وصل بين كون المرء في المتجر (mağaza) أو في المغارة (mağara)، فهجران نزعات الجسد الجامحة ـ وثقافة العصر التي تؤججها ـ يتطلب انتفاضة فكرية لا انفصالًا مكانيًّا فحسب، إلا أنه لم تعد توجد اليوم قوة ولا تكامل متماسك يمكن رسمه بخطوط سميكة يسعه القيام

بانتفاضة كهذه، والواقع هو العكس فكل مهرب لا يعدو أن يكون ديستوبيا (dystopic)[١]، لأن قطاع الصناعة الذي استولى على عقول الفارّين قد ضمّ الهربَ نفسَهُ إلى سياق القطاع، وأحلَّ فيه المُقلَّدَ محل الأصيل[٢].

ورؤى السوق الجديدة التي تدور حول شعارات هذا القطاع وتسلب العقول مثل المسكنِ الرغيد والصديق المخلص والطبيعة الخلابة والمحيط المصادق للبيئة؛ تقدَّم على أنها الترياق لمعضلة الجسد. والمساحات المشتراة ـ لا التي يُستجمّ فيها ـ هي ما يُسوّق على أنه الملاذ من كل المشاكل التي يواجهها الفرد المعاصر[٣]، في خطة سريالية مصادمة للواقع. وفي الختام تُحدّد التسعيرات لهذه الحياة وتعرض للبيع وتستهلك؛ فينتهي المطاف بالنضال من أجل الهرب ـ كما أفاد سيمل ـ إلى أن يصبح أداةً للربح. ويرى جيجيك بأن مجرد التفكير بإمكان الهرب وهمٌ هدّام[٤]، ويوصف بالهدم لأن هذا الوهم يرى أن ما يقف وراء جميع المجازر والإبادات الجماعية هو الإنسانُ الكائنُ ـ المتسقُ

(١) هي عكس اليوتوبيا (Utopia)، فإذا كانت اليوتوبيا تتعلق بمستقبل رائع وخارق، فالديستوبيا تتعلق بمستقبل مروّع ومأساوي. (المحرر).

(٢) Theodor W. Adorno, Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi, Yletişim Yay., 2016.

(٣) Walter Benjamin, Tek Yön, Yapı Kredi Yay., 1999, s.79.

(٤) Slavoj Žiek, Ideolojinin Yüce Nesnesi, Metis Yay., 2011, s. 21.

حيث لا يضمّ الأشياء وأضدادها، ويوصف بالوهم لأن الإنسان ذاته هو جرح الطبيعة ولا يسعه إلا أن يتقبل هذا الصدع وهذا الشق وغياب الأسس في الهيكلية، ثم يسعى لإصلاح ما أمكن إصلاحه.

وإن الانتقال من حياة البدو إلى الاستقرار ثم التمدّن ثم العودة للحلّ والترحال وما يبذله الإنسان المعاصر من جهدٍ للعودة إلى الطبيعة لعله يكون الحصن الأخير لأمل التشبّث بالحياة. إن الافتراض القائل بأن الأسلاف لم يزالوا على الحال التي وُجدوا عليها منذ قرون ـ مهما كان خياليًّا مصادمًا للواقع ـ لهو أكثر حلقات هذا الأمل التراجيدي إثارة للسخرية، فمن الواضح أنه ما من مكان وموعد مثالي للهرب، والقصور في هذا الهرب هو أنه في كل مرة ينحرف من ذاته، أو بفعل فاعل عن غاياته العقلية والروحيّة؛ ليجد نفسه وقد اتسق وتناسق مع ذاك القطاع، ولذا يجب أن يكون التوجّه نحو صميم الذات، وأن يصرف عن الحياة إلى ما هو قطعي، إلى الموت.

حكمة مهمة: «موتوا قبل أن تموتوا»[١]

«بلى، إن المرء لينتهي إلى حيث يجد مصيره
وهو ساعٍ للفرار منه.
بلى، كل نفس تبتغي هلاكها، والخطى الفاشلة
هي غاية النجاح»[٢]

(جان بودريار)

(١) وضع المؤلف هذه العبارة عنوانًا للفصل، وكتبها بلفظها العربي في الهامش، وهي «من كلام الصوفية، والمعنى: موتوا اختيارًا قبل أن تموتوا اضطرارًا، والمراد بالموت الاختياري: ترك الشهوات واللهوات وما يترتب عليها من الزلات والغفلات»، كما يقول الملا علي قاري في كتابه (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة). (المحرر).

(٢) Baştan Çı karma Üzerine, Ayrıntı Yay., 2001.

إن الوقت المعتبر في الثقافة المعاصرة التي جعلت الجسد مؤشرًا (index) هو اللحظة الحاضرة، وإن فلسفة اللحظة التي تجسدت في شعار «عش اللحظة»[١] مشحونة بشغف الخلود الذي يسحقه الموت. تضفي اللحظة الحاضرة جوًّا من البهجة حيث كل شيء في متناول اليد، ومن ثمّ الاستهلاك. والمستقبل في عرف هذه الفلسفة شيء محفوف بالمخاطر، أما الماضي فهو من المُخلّفات. إن اللحظة الحاضرة باعتبارها رؤية كونية تتجاوز الزمن، ليست مجرد جانب براغماتي للمجتمع المعاصر، بل تمثل الجانب المقدّس أيضًا. يشدد بيونغ شول هان[٢] على أن المستقبل أيضًا ـ وكما حدث للموت والحياة ـ قد أُحضر في اللحظة الحاضرة واختصر في الزمن الحاضر.

---

(١) إن عبارة «عش اللحظة Capre diem!» التي تصوغ شعارات فلسفة اللحظة الراهنة في الثقافة المعاصرة مغايرة تمامًا للمعنى الذي حملته «اللحظة» في العصر الرعوي، فاللحظة في الثقافة المتمحورة حول التقاليد تعبر عن الفناء الهشّ للحياة، ومن ثمّ عن ضرورة الإسراع في تحقيق الثورة الداخلية لنيل الفضائل. ويسعنا في هذا السياقِ أن نضع في عين الاعتبار المبادئ القديمة «اذكر موتك Memento mori» أو «موتوا قبل أن تموتوا».

(٢) Yorgunluk Toplumu, s. 22.

والموت، تلك المنظومة الشمولية النافذة القدرة والذي يعد جدلية في هذا التصور؛ قد مزج الأمس واليوم والغد حتى تطابقت، وإن عدالة وأهمية الموت تكمن في كونه المعقل الوحيد والأخير الذي لم يَغْشَهُ الفرد المعاصر الذي يقدس تفاوت المكانة في المجتمع. إن الموت الذي يشرع لحالة متوسطة بائسة بينه وبين الحياة الدنيا[1] لا يزال واعظًا ومذكرًا بأنه محيط بكل جوانب الحياة، وذلك بأنه يفسد ويعيب كل الملذات والآمال والغايات والأعمال والأهداف المتوسطة والبعيدة، وكذا العلاقات وما عَظُم في النفس. إن هذا الوعظ يجمع بين كونه نابعًا من الفطرة ـ دون أدنى شك ـ وكونه ذا طبيعة استبدادية، فهو يخاطب العالم المعاصر ـ الذي يتسم بالحرب والعنف والإرهاب ـ باللغة التي يفهمها، فالموت بإقباله ـ ومعه مرآة الحقيقة ـ يصدم أفراد الثقافة المبتذلة الذين يغزون فيفسدون، بقبح صورهم العارية في الحين الذي يفرون فيه من محاسبة ذواتهم. إن الموت الذي يجعل صاحبه كالمتلبس بالجرم هو نهاية المطاف الذي لا مفرّ للجسد منه.

إنَّ شبح الموت ـ باعتباره طرفًا خارجيًّا ـ يفرض نوعًا من التكافؤ، يسوّي غطرسة الفرد المعاصر العَجُول بالأرض،

---

(١) Philippe Ariés, Batı'da Ölümün Tarihi, Everest Yay., 2015, s. 45.

وهذه التسوية تشمل أيضًا الصبغة الحداثية التي تعظّم شأن البَشَرَة وتختزل الإنسان في ظاهره. فالموت إذن ليس مجرد أمر ينتظر كل أحد، بل هو ضرورة لا بد منها، لأنه الرقم الصعب الوحيد الذي لا تقدر الحداثة ـ بنظامها القائم على مبدأ الاستعمال لمرة واحدة (استعمله وألقه) ـ على أن تصف له حلًّا، ولا أن تتغافل عنه ولا أن تكمّم صوته. إن الموت، الضيف غير المدعو الذي ينتظره كل أحد، والنزيل الذي يتصرف كأنه صاحب البيت، وبمداهماته المفاجئة؛ ليجد أعظم المتعة في تقويض حسابات المبدأ الذي يسوِّق للحظة الراهنة بدلًا عن الخلود. إن جميع الاستثمارات الموجهة نحو الجسد والمبنية عليه تواجه الموت الذي يقودها نحو الإفلاس ولا مفر لها منه، ولهذا السبب بالضبط كان من حسن الإنصاف والتعقّل أن نتأمل في الموت ـ الذي يخرج منتصرًا في كل مبارزة ـ في ظل الطمأنينة التي ترتضي به سيدًا، لا في ظل التوجس الذي يفسد كل شيء. وفي هذا فرصة جديدة للفرد المعاصر ـ وقد أطبقت عليه الأجهزة والآلات حصارًا ـ كي يعيد تقويم نفسه، وما لها من أهمية/ تفاهة.

وإن كان الموت يُرى على أنه الطرف الممقوت في كل تجربة وعاطفة وعلاقة إلا أنه ـ وبكل يقينٍ ـ جوهر الخير والاستقامة، بل وجوهر السعادة والحماسة للحياة، فإنه إذا لم

تكن الأشواق ذات نهاية لما كان لها أن تكون محط آمال، ولا أن تكون من دواعي السرور. إن السحر الكامن في الأشياء والعلاقات لا ينبع من انطباع الخلود الذي تعكسه تلك الأمور، وإنما ينبع من ماهية الفناء (الموت) والانكسار وحتمية النقصان فيها. بيّن سيغموند فرويد في أطروحة بعنوان «عن الفناء» عام ١٩١٦م أن الزوال الذي يحيط بالمحسوسات والحياة واللذات لا يفقدها قيمتها بل على العكس؛ فبفضله استطاعت أن تنال ما لها من منزلة[١]. وفرويد محق في أطروحته هذه، فالحسرة على صيرورة الأشياء للفناء هي في الأصل منبع السرور.

والموت يهذب النفوس الممتلئة جشعًا فيستبدل بالسخط والشحناءِ الرزانةَ والسكينة[٢]. إن مجرد استحضار فكرة الموت قبل قدومه لكفيل بإعتاقه من جميع الروابط المادية التي تكبّل المرء في اللحظة الراهنة والموقع الحالي. إن التفكير في الموت ـ وإن كان بحد ذاته مسببًا للخوف ـ إلا أنه يبدّد ويوهن كل معنى تحمله المخاوف الدنيوية الأخرى، أي: إن القضاء على المخاوف الدنيوية بتخيّل الموت؛ يخرج الموت من كونه مصدر خوف. إن تجاوز خوف الموت يعني

---

(١) Sigmund Freud, On Transience. 1916, pp. 303-307.

(٢) Jean Paul Sartre, The Wall and Other Stories, New Directions, 1969, p. 11.

تجاوز خوف الحياة. إن الموت ـ وفق أحد تفسيرات فوكو[1] ـ هو الانعتاق من السلطة والتحرر الكامل، ففيه تتفكّك مشاريع الشهوات ذات النزعة المتمركزة حول الجسد[2]، ولذا كانت الحياة أشدّ خطرًا لهؤلاء الذين يهيمون بها.

إن السبيل للتخلّص من شهوات الحياة ومخاوفها أو من رقابة النظام لا يكون بالموت، ولكن بتضمين فكرة الموت في الحياة وفي الخاطر. إن الموت قبل الموت هو بيان أصيل ولكنه ساخن ضد النظرة الشعبوية العالمية التي تحكر الحياة من المهد إلى اللحد في منظومة الشهوات، وتختزل الزمان في اللحظة الراهنة والمكان في الموقع الحالي. الموت يستحضر الفراق للأذهان، ولكن التصوف الإسلامي يراه بأنه الصنف الوحيد والمطلق من لمّ الشمل، فبه تزال كل فُرقة. إن الموت الذي لا يؤبه له حتى لحظة مجيئه، فإذا جاء جعل من نفسه عين اليقين؛ يلمّح بأن الحياة ما هي إلا حلم أو فيلم روائي: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[3].

---

(١) Michel Foucault, Society must be Defended: Lectures at the College de France 1975-1966. Picador, 2003, p. 248 (Toplumu Savunmak Gerekir, Cogito Yay., 2013).

(٢) Elisabeth Kübler-Ross, Death: The Final Stage of Growth, Touchstone, 1986, p. 71.

(٣) في هذا الحديث الشريف يقترن فناء الحلم الدنيوي بزيفه، ويقرر بأن الموت يقظة من هذا الحلم وانتقال إلى الحقيقة.

[وهذه المقولة مما اشتهر أنها حديث وليست كذلك، وتنسب لعلي رضي الله عنه =

أما العثور على وصفة ضد الموت فهو سؤال أقدم وأصعب. ثم إن تلك الجثث المجمّدة في كبسولاتها تترقب اليوم الذي تبعث فيه من جديد، حتى لو افترضنا أنها وجدت حلًّا للموت فماذا يضمن لها أنها ستولد لتعيش في عالم أفضل؟[(١)]. والحق أن غياب الموت يجعل من البشر ذوي شخصيات هدامة غير بنّاءة، ويصيب العلاقات بالهشاشة، ويجعل المشاعر عابرة وبلا زمام. في رواية «كان يا ما كان، كان هناك موت» لساراماغو، يستهل المؤلف بعبارة: «لم يمت أحد في اليوم التالي»، يغيب الموت عن مشهد الحياة فلا يموت أحد، ولكن حالة الخلود هذه التي بدت في بادئ الأمر بُشرى صارت مع مرور الزمن لعنة هدامة، وأحيط كل مكان بأشكال البلاء. والحاصل أن الحياة تصبح مميتة في المكان الذي يغيب عنه الموت.

والموت ـ بحسب كيركغور ـ هو جانب الحياة الأشد حماسة وأحملها معنىً، فهو يرى بأن «المرض المميت هو

= ولغيره، وقد أوردها المؤلف بلفظها العربي منقحرة (al-nas niyam; fa idha matu intablhu)، وفسرّها كما ترى. (المترجم)].

(١) هنا تلميح إلى الأشخاص الذين جُمّدوا بعد مماتهم في كبسولات خاصة منتظرين اليوم الذين يتقدم فيه الطب ليجد علاجًا لآفة الموت.

[وتعرف هذه العملية بـ«كرايونيكس Cryonics»، وللمزيد حول ذلك انظر موقع: https://www.cryonics.org وهو مركز أمريكي يتاجر في هذا المجال، ويعد المستفيدين بعمر غير محدود. (المحرر)].

عدم الموت، واليأس يوجد حيث لا يكون ثمة موت»[١]، ولعل الموت هو أعظم ما يهب الحياة معناها. هو جزء من الوجود (Dasein) لا يتجزأ ولا يُمحى؛ فلا يمكن إدراك حقائق الأشياء ما دام الموت غير موجود[٢]. إن معرفة ماهية الموت الواقعية والمبهمة في آن واحدٍ شرطٌ للحياة والإحساس والخير والاستقامة[٣]، وتلبية هذا الشرط هو أول واجب على كل شخص؛ لا لأجل الموت، ولكن لأجل نفسه.

---

(١) A.g.e. p. 15.

(٢) Martin Heidegger, Being and Time, Blackwell Publishing Ltd:, 1962 (Varlık ve Zaman, Agora Kitaplığı , 2008).

(٣) Sören Kierkegaard, The Sickness unto death, Princeton University Press, 1941, p. 7.

الخاتمة

«أيها الجسد التائق دومًا إلى الرمال
كيف لك أن تتأمل تفتّح الورد من صحراء قاحلة»[١]
(جلال الدين الرومي)

---

(١) Mesnevi, Feyzi Halıcı şerhi, II. Cilt, Doğuş Matbaası.

إن تاريخ الجسد في القرن العشرين ـ بحسب مولين ـ هو تاريخ خروج جسد الإنسان عن السيطرة ثم إعادة تطويعه[١]، ولكنه انفلت عن السيطرة مجددًا في القرن الواحد والعشرين. والواقع أن تحديد انتمائه اليوم أمر عويص، وهذا الطريق الذي اتخذه الجسد لا هو خطّي ولا هو دائري، ولكنه على العكس من ذلك ناضح بالمفاجآت والصدف، فهو يستدخل ـ بكل سهولة ـ كل هيئة وصيغة تنبث فجأة في العالم. وفي ذات السياق يرى تورنر ضرورة تجنُّب النظرة الجامدة فيما يخص مسألة الاستجساد، وملاحظة كونها مسيرة آخذة في الاستمرار، أو حلقة فوضوية[٢].

وأعتقد أن قلب عبارة تورنر التشخيصية «الإنسان جسد» سيكون أصوب، فعبارة «الجسد المثالي» ينبغي أن يستوعب منها في أغلب الأوقات معنى «الإنسان المثالي»، ومواجهة المرء جسده يساوي ـ بأوضح المعاني الوجودية جلاءً ـ مواجهته نفسَه، لأن جميع الفواصل بين الجسد والروح قد

(١) Anne Marie Moulin, Tıbbın karşısında beden [Le corps face à la médecine]. Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl [Histoire du corps: Les mutations du regard]. Yapı Kredi Yay., 2006, s. 15-57.

(٢) Bryan S. Turner, Medical Power and Social Knowledge. Sage Publication, 1995, p. 236. (T:bbi Güç ve Toplumsal Bilgi, Sentez Yay., 2013).

مُحيت، وهذا السبب في استحضار ـ لأول وهلة ـ معنى الأحشاء الداخلية للإنسان بدل الروح عند الحديث عن داخل الإنسان[١]، ومن الممكن الحديث عن فقدان تحكم فيما يخص الصيحات الجديدة للأنماط الجسدية في الوقت الراهن.

إن الاضمحلال الجسدي متجليًا في حالة القهم[٢]، والبدانة التي تعني الطغيان الجسدي؛ تمثلان تعبيرًا مجازيًّا عن القوام الهلامي للجسد الذي لا ينفك يتغير، فهو لم يعد مجرد موجود في الخارج نعيش بداخله ونفكر به، ولكنه صار بوتقة راسخة تُصهر فيها الهوية الفردية المعاصرة فتعطيه شكله، والأيدي التي تتناوب لتهب هذا الجسد الجديد شكله هي الفقر والفاقة، والرفاه والغنى.

إن سوق الجسد الذي طبّعته الحماسة لنوال جسد مثالي وصحي، والذي تتردد أصداؤه دائمًا وفي كل مكان من التلفاز إلى الإعلانات في الشوارِع، وبالتصورات التي يرسخها في العقل الباطن، يُؤَتمِتُ (robotize) هذا السوقُ

---

(١) Yves Michaud, Görselleştirme: Beden ve Görsel Sanatlar [Visualisations: Le Corps et les Arts Visuels]. Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl [Histoire du corps: Les mutations du regard]. Yapı Kredi Yay., 2006, s. 354.

(٢) القهم (anoreksiya) من اضطرابات الأكل العصابية المعروفة، والمصاب به يجوّع نفسه على نحو متطرف، إلى درجة قسر الذات على التقيؤ بعد الأكل، من جراء الهوس المرضي بالنحافة. (المحرر).

سلوكيات الجسد. إن مدرسة تقديس الجسد التي كثيرًا ما تشير في خطاباتها إلى الحرية؛ تَسِمُ العالم الذي يبلغ فيه التلاعب بالإرادة الحرةِ غايته. إن حق الكلمة في العالم الذي يهجو الموت والمرض فيستبعدهُ قد صار حكرًا على من يبجل مظهر الجسد، وعلى المختصين الذين يثقفون السامعين وتوقعاتهم التي تبعث القلق في النفوس.

يؤكد فرانك فوريدي مؤلف كتاب «ثقافة الخوف»(١) على أن ما يسمى بـ «التوعية» لا يسعه أن يحقق الإيجابية المطلقة، فالعقدة العويصة التي يقف أمامها المعاصرون الواعون المتنورون هي «المعنى»، وبعبارة أخرى فإن الأفراد الذين عجزوا عن ربط أنفسهم بوجودهم إلا من خلال أجسادهم ـ وعلى صعيد تعليمي فقط ـ يعيشون حالة من خواء المعنى؛ حيث لم يفِ مجتمع الإنتاج والمعلومات بوعوده. وحاصل هذا: أن أفراد مجتمع الجسد الذي حُمِّلت فيه خصائص الاستنزاف والوحشة والقنوط، والذين يبدلون باستمرار أقنعتهم وأدوارهم ليتبنوا أخرى جديدة؛ لا يسعهم بلوغ النجاح الأكيد الموعود، ولا طاقة لهم بالثبات دون مضادات الاكتئاب.

---

(١) Frank Furedi, Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation, (Continuum Intl Pub Group; Revised edition, 2002).

(المحرر).

إن صناعة الجسد تشبه وحشًا يتغذّى على نفسه ليكبر. كل جديد يشرع في الأفول لحظة الإعلان عنه، وكل منتج يطرح في السوق موعود بالزوال. كل صيحة جديدة تطرح في الأسواق شريطة أن تتقادم فتفقد بريقها؛ وهكذا يُفَرَّغ مفهوم «الجديد» من معانيه. الأمر الذي يبتغي السوق استدامته ليس المنتجات والخدمات، بل الاستهلاك ومن ثمّ الإنتاج. واستمرارية الإنتاج في سياسة الجسد تتماشى مع الخط الذي يرفع من شأن الكمال غير المحسوس، ويبرز مواضع القصور بجلاء، ومن ثَمّ مع المنتجات والخدمات التي تتجدد بصورة دائمة ومع كل طريقة مستحدثة لعرضها.

ولعل التدبير المقدور اتباعه في الدرب المُبْهَم المعالم لمنظومة الجسد هو التغافل التام عن أساطير الجسد المثالي ومقاساته، وعدم الاستجابة له بأي شكل، لأن ـ كما وضح نيتشه الذي تنبأ باستبدال الفرد المعاصرِ الصحةَ والجسدَ بالإله الذي قتله ـ الاستجابة لكل شيء تؤدي إلى الاستنزاف[1]. إن كل توكيد يعني الجسد سواء كان باللجوء إليه، أو هربًا منه، فهو لا يعدو كونه ـ ولا يستطيع أن يكون سوى ذلك ـ عامل إسناد لإبعاد الروحي، وإحلال الملموس الجسدي محله. إن

(١) Friedrich Nietzsche, Ecco Homo: How to Become What You Are, Oxford University Press, 2007, pp. 13-14. (Ecco Homo: Insan Nasıl Kendisi Olur, Alter Yay., 2008).

كل التوصيات المقدمة تحت شعار «ابنِ جسمك بنفسك» تخفي وراء ظاهرها التحرري طابعًا تنميطيًّا وجبريًّا، وذلك أن قولك: «يمكنك فعل ذلك»، يعني في الواقع: «عليك أن تفعل ذلك»، فمستند البقاء لحلقة الجسد ـ أو بتعبير آخر: لقِطاع إعادة تدوير الجسد ـ كامن في إيحاءاته التي تهيج النفوس.

وها هنا ينبغي توضيح أن صيرورة كل مسعى متعلق بالجسد إلى أن يُختزَل في نهاية المطاف في الحرية والديموقراطية بالمعنى الشعبي؛ هو أحد مآزق هذه الإشكالية المثيرة للجدل إن لم يكن أهمها. وينبغي أن تقوّم في هذا السياق بعض الشعارات من قبيل «جسدي قراري» التي رُفعت خلال المناقشات الدائرة قريبًا حول الإجهاض وخاصة في تركيا. إن سردية الجسد المتحرّر التي تمكّنه من تطبيق أي تحويل، بل ترى ضرورته هي في الأساس تكرّس ما يعاكس مزاعمها؛ إذ تطوّع الجسد ليُساق ويوجَّه بسهولة. وجميع معايير الحرية التي تُعزى إلى الجسد تسلبه من صاحبه لتسلمه إلى حلول مقترحة سريعة التغير، وتدفعه إلى ألوف من «أصحاب الأجساد» وقد صاروا عبارة عن عوامل تحذيرية برّانية.

وكذا مقولة: «اعتنِ بجسدك»، تستهدف إفلات الجسد من الضوابط التقليدية المحافظة أو الرعوية وقيودها؛ لتتركه تحت قهر الطوابير الهاتفة بالتغيير الدائم، على نحو خارج

عن السيطرة، وبما لا يمكن حتى لحامل الجسد توقعه أو تحديده. وإنه من اليسير أن يتقين المرء بأن أسطورة الحرية التي تلغو بِرُقيّ الفردانية وسموها، تنتهي بالجسد إلى حالة يصبح فيها صورة مشتقة مشاعًا ضمن إطار المُثُل الجَمعية، وإن الحفاظ على موقف جادّ لا بد معه من الإعراض عن تنميطات السوق التي تتعهد بأن كل جديد فهو أكمل، فمنظومة الجسد اليوم قد باتت ضعيفة وهشّة، حتى لم يعد لها معنى قائم بذاته، وهي حاضرة بحيث لا يمكن التغاضي عنها، وآيلة للتلاشي فلا يمكن الجزم بدوامها على الإطلاق، وتافهة عديمة القيمة حتى إنه لا معنى لمحاربتها لأجل ذاتها؛ متقلبة فلا تستحق أن يحيا لأجلها.

وعليه فمن الضرورة إضفاء صبغة على الجسد تنفُخُ فيه الروح، بدلًا من اختزاله في الحياة واختزال الحياة فيه. وهنا ينبغي التنبّه إلى أن أيسر اليسير مما بقي من فُتات تراكُمِ الحضارات العريقة سيكون أجدر بالثقة، وأعلى إنسانية وأمتن فيما يبنيه، من أماني الحرية والسعادة البراقة التي تغرسها الحداثة السائلة، فالتقاليد تُمَركِزُ الموتَ، وتذكر بأنه حاصدٌ الجسدَ لا محالة. وعلاوة على ذلك فهي تتناول الجسد في ظلال الموت اليقين، لا في ظل ارتياب الحياة. وهذا الرأي يضع نصب عينه الجسد باعتباره أمانة، لا باعتباره وجوده المقطوع به.

وقدسية الجسد متعلقة بشعور الأمانة المذكور آنفًا، فالجسد بذاته مجردًا عما سواه هو حمّال الرغبات الشهوانية، ولذا لم يزل مسلك الزهد هو الساعي لكمال الروح التي لا تُرى، لا لما يتغير ويُقاس شكله، إلا أن عصر الحمية قد نفى غير المرئي (الغيبي)، وإيديولوجيا الحِمية التي تحض على السفور الجسدي قد أحلت التكشف محلَ الوجودِ، فالوجود إذًا رهين الظهور. والوجود إذ كان يعني ـ فيما سلفَ ـ اعتكاف المرء في جسده؛ قد صار اليوم مرادفًا للظهور. وعلى كل حال، فحالة الاستجساد التي تدل على تهدّم المحتوى لعلها تكون آخر مشاهد هذا الفيلم.

إن تهتّك أستار الحشمة ليس انتصارًا لمجتمع الاستعراض الفاضح، بل هو خسارة؛ لأنه إذا لم يعد هناك شيء يُستر فلن يبقى هناك شيءٌ ليُكشَف. وأمام قِطاع الجسد المعاصر ها هنا طريقان: إما أن يلغي نفسه، أو أن يراجع تقويمه للحشمة، وينجو بالجسد من وطأة القصف الإباحي المُضْجِر. وإذ لم تكن ثمة نهاية لعالم الذين يحاربون بأجسادهم حتى هلاكها، فذلك يدل ـ بكل وضوح ـ على وجوب إحياء عصر الاحتشام والزهد.

هذه هي الوصفة الوحيدة الناجعة المتبقية بين يدي المجتمع المعاصر الذي تعطلت آلية تحكمه الذاتي.

وإنه لواجب على المرء أن يعود إلى البداية قبل الشروع في العمل، أن يعود إلى أقدم سؤال للبشرية: «من هو الإنسان؟».

تعريف

المؤلف

سرتاج تيمور دمير

تخرج سنة ٢٠٠٧م في جامعة الأناضول من كلية علوم الاتصال في مجالي الاتصال ثم السينما والتلفاز، وحاز المرتبة الأولى بين أقرانه، وحصل على منحة ليكمل الدراسات العليا والدكتوراه في جامعة لانكستر بإنجلترا في المدة بين ٢٠١٠ ـ ٢٠١٥م، ويترأس حاليًا تخصص دراسات الراديو والتلفاز والسينما في كلية الاتصال بجامعة غُمُشخانة (gümüşhane üniversitesi) في تركيا.

المترجم

أحمد فهد يوسف

مترجم سوري، يدرس في كلية الآداب ـ تخصص اللغة والأدب الروسي بجامعة أرجيس (Erciyes Üniversitesi) في تركيا.